colecţia PLURAL

Coperta colecţiei: Silviu LUPESCU

Arnold Van Gennep
Les rites de passage

Librairie critique
Émile Nourry
14, rue Notre-Dame-de-Lorette
Paris, 1909

Copyright © 1996 by Polirom Co SA
pentru prezenta ediţie în limba română

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O.Box 266, 6600 Iaşi, ROMÂNIA

ISBN: 973-97522-5-X

Printed in ROMANIA

Lucrare editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Arnold Van Gennep

RITURILE DE TRECERE

•

Studiu sistematic al riturilor de poartă şi de prag, de ospitalitate, de adopţie, de sarcină şi de naştere, de copilărie, de pubertate, de iniţiere, de ordinaţie, de încoronare, de logodnă şi de căsătorie, de funeralii, de anotimpuri etc.

Traducere de Lucia BERDAN şi Nora VASILESCU
Studiu introductiv de Nicolae CONSTANTINESCU
Postfaţă de Lucia BERDAN

POLIROM
IAŞI, 1996

Contribuţia traducătorilor:

- Nora Vasilescu, (cap. I-V)
- Lucia Berdan (cap. VI-X, anexe şi recenzie ştiinţifică)

Studiu introductiv

În perimetrul antropologiei culturale (etnologiei, folcloristicii), numele lui Arnold Van Gennep (1873-1957) nu poate fi disociat de titlul cărţii sale *Les rites de passage* (1909), deşi autorul a mai produs şi alte opere ştiinţifice însemnate, adesea înnoitoare pentru timpul cînd au fost scrise şi care nu şi-au pierdut întru totul valabilitatea nici astăzi, precum, spre exemplu, des citata *La formation des légendes* (1920), sau cunoscutul „pamflet de propagandă", adică de popularizare, *Le Folklore* (1924), ori *Manuel de folklore français contemporain*, în mai multe volume (1937-1957).

Apărut, cum se vede, înaintea sintezelor din domeniul folclorului, aparţinînd, deci, după o periodizare acceptată chiar de autor, fazei „etnografice" a cercetărilor sale, studiul *Riturile de trecere* rămîne piatra unghiulară a întregii sale opere. Studiile care l-au precedat (*Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904; *Mythes et légendes d'Australie*, 1906), fără a-l anunţa direct, au pregătit, alături de numeroasele articole publicate în periodicele vremii (*Mercure de France*, în primul rînd), marea sinteză din 1909. O afirmă autorul însuşi în *Introducere* la *Le Folklore du Dauphiné* (1932): „Cercetarea mea în această secţiune a folclorului, atît în Dauphiné, cît şi în Savoia şi în alte regiuni, trebuie considerată ca o verificare pe care am fost înclinat să o fac teoriei generale din *Riturile de trecere*. Am demonstrat în 1909 că în toată lumea şi în toate civilizaţiile, de la cele mai primitive pînă la cele mai evoluate, orice schimbare de loc, de situaţie socială..., orice inovaţie şi foarte adesea chiar orice modificare este însoţită... de rituri... care urmează întotdeauna aceeaşi ordine şi constituie schema-tip a riturilor de trecere."

Avem aici, în esenţă, o dimensiune a gîndirii etnologice van gennep-iene: universalitatea *pattern*-urilor, a structurilor mentale (şi sociale) concretizate în rituri cu o secvenţialitate fixă, indusă de o funcţionalitate unică.

Expusă în maniera dicţionarelor sau a manualelor de etnologie, din care nu lipseşte, teoria lui Arnold Van Gennep şochează prin *simplitate*. Ea a fost realmente absorbită de gîndirea etnologică, iar expresia *rituri de trecere* a pătruns în vorbirea curentă, într-atît de firească, de normală, de aşteptată este concluzia la care autorul a ajuns, altminteri, la capătul unei ample documentaţii şi în urma unei riguroase analize ştiinţifice. A spune că naşterea, pubertatea, moartea – fenomene naturale – şi căsătoria – fenomen social – au o dimensiune culturală şi că ele sînt marcate, în toate culturile, prin rituri sau ceremonii care pot să difere, ca mod de realizare practică, în detalii, dar au o funcţiune comună, universală a devenit de mult timp un loc comun a cărui paternitate adesea nici nu mai interesează.

Ar fi totuşi util să vedem cum a ajuns Arnold Van Gennep la formula sintetică a riturilor de trecere, dacă şi în ce măsură studiul său este îndatorat orientărilor teoretice şi metodologice de la începutul veacului XX, precum şi, din nou, dacă şi în ce măsură cartea sa a reverberat în spaţiul ştiinţelor despre om şi despre cultura lui, fie aceasta primitivă, populară sau modernă.

Este limpede că, asemenea unei alte celebre lucrări de la sfîrşitul secolului trecut – *Creanga de aur* de Sir James George Frazer – studiul *Riturile de trecere* se înscrie într-o tendinţă generală în ştiinţele exacte ale vremii care, după o lungă şi fructuoasă perioadă de acumulări, de observaţii empirice îşi punea *problema sistematizării, clasificării, ordonării* unui material imens, multiform şi greu de manevrat. Ca ştiinţă *nomotetică* (cf. Jean Piaget), „descoperitoare de legi", antropologia (etnologia, folcloristica) a preluat modelele, principiile şi metodele oferite de ştiinţele naturale, aplicîndu-le propriului obiect de studiu. Se consideră că punctul de plecare al unei asemenea orientări se găseşte în lucrarea lui Charles Darwin, *Originea speciilor* (1871) care, oricît de contestată la vremea respectivă şi de controversată, încă, astăzi, are meritul de a fi propus o ordine în lumea atît de complexă a viului. *Evoluţionismul* darwinian a pătruns în filozofie şi culturologie, în antropologie, reţinînd atenţia unui Herbert Spencer sau Lewis H. Morgan „care au aplicat teoria la instituţiile umane şi au construit o explicaţie unilineală a dezvoltării civilizaţiei" (Solon T. Kimball, *Introduction* la Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffec. The University of Chicago Press, 1960, p. V). Prin contribuţiile lui Adolf Bastian (bazele antropologiei), E. B. Tylor (teoria „animismului") şi Auguste Comte (principiul studierii obiective a societăţii) „interesul în analiza obiectivă a religiilor şi a obiceiurilor a atins noi cote". Ceea ce au în comun studiile de cultură primitivă sau populară ale lui Andrew Lang, William Robertson Smith, Jane E. Harrison, Alfred E. Crawley, Henri Hubert, James G. Frazer – frecvent citate în sinteza lui Arnold Van Gennep – este tendinţa, aspiraţia lor „de a oferi o explicaţie raţională comportamentelor religioase, indicînd originile istorice, făcînd analize comparative, ori prezentînd interpretări funcţionale" (*Idem*, p. VI). *Riturile de trecere* se întîlneşte cu acestea în preocuparea de a crea *categorii clasificatoare*, păstrîndu-se în limitele unei depline obiectivităţi, pentru care autorul este îndatorat, direct sau indirect, pozitivismului lui Comte şi evoluţionismului, fără a fi, însă, preocupat, în mod special, de aflarea originilor faptelor de cultură pe care le investighează.

Anticipîndu-l, într-un fel, pe Émile Durkheim, de care se va delimita ulterior net, creînd împreună cu Lucien Lévi-Bruhl un fel de disidenţă (*psychological deviationism,* în termenii lui Fred M. Voget, *A History of Ethnology*, 1975, p. 495) în şcoala franceză de sociologie, Van Gennep explicita, în perioada elaborării acestui studiu, relaţia dintre cercetările etnografice şi studiile de biologie: „Etnografia datorează enorm ştiinţelor biologice din punctul de vedere al metodologiei, ca şi al termi-

nologiei, atîta timp cît Mauss şi mulţi alţi sociologi vorbesc despre fiziologia socială şi morfologie şi încearcă să construiască o etnologie sociologică în chipul unei ştiinţe despre contexte naturale" (A. Van Gennep, Recenzie la „L'Année Sociologique", vol. 9, 1904-1905, in *Revue des Traditions Populaires* 21 (11), 1906, pp. 462-463, *apud* Rosemary Levy Zumwalt, *The Enigma of Arnold Van Gennep*, in : *FFC*, nr. 241, Helsinki, 1988, p. 80).

Este locul să amintim aici că şi alte şcoli sau orientări folcloristice au urmat modele experimentale în ştiinţele naturale ; „metoda de lucru" a şcolii finlandeze (K. Krohn, A. Aarne) se întemeia, în fond, pe aceea aplicată în studiile de botanică de Carl Linneus (Linné), iar ceva mai tîrziu celebra *Morfologia basmului* (1928) de V. I. Propp avea puncte comune, chiar dacă nemărturisite, cu sistemul elementelor al lui Mendeleev, tendinţă întîlnită şi în studiul literaturii de autor, dacă luăm în consideraţie numai titluri precum *Fiziologia criticii* sau *Anatomia criticii*.

Orientarea spre „biologie" se vede încă mai clar în studiile de folclor ale lui Arnold Van Gennep, cu precizarea, făcută de autor, că nu foloseşte termenul *biologie* în sensul evoluţioniştilor, „ci strict în înţelesul *de ceea ce priveşte viaţa*". Ca fiinţe vii, trăitoare, oamenii – creatori de cultură – trebuie să fie studiaţi în sens biologic, ca fiinţe vii, şi nu ca «obiecte inanimate» sau ca «fiinţe *moarte*» (*Manuel de folklore français contemporain*, vol. I, Part. I, Paris, 1943, p. 20). De aici, ca o consecinţă imediată, accentul pus pe *folclorul contemporan*, pe faptele vii, actuale («*faits naissants*», «*faits vivants*»), în continuă transformare. Chiar într-un studiu „etnografic" cum este *Riturile de trecere*, care se întemeiază, esenţialmente, pe documente consemnate de alţii despre societăţi şi culturi vechi, fie dispărute (antice), fie „primitive", exotice, ne-europene, nu lipsesc trimiterile, puţine, e drept, la civilizaţiile prezentului, la culturile europene ale momentului respectiv, amplificate ulterior în cercetări speciale de teren (vezi, de exemplu, *De quelques rites de passage en Savoie* in *Revue del'Histoire des Religions*, 1910 sau *En Savoie, du berceau à la tombe*, 1916).

Încercării celor mai mulţi dintre contemporanii săi de a extrage legi generale din situaţii, cazuri particulare, ori de a ajunge, prin compararea datelor etnografice disparate, izolate de contextul lor de viaţă, la originea unor forme mentale sau practici rituale, Arnold Van Gennep îi opune efortul de a înţelege *procesele* în raport cu *structurile* generate de un anumit *mod de gîndire*, de anumite „baze ideologice".

Pentru trecerile puternic marcate ritual în cvasitotalitatea societăţilor umane, „bazele ideologice" se găsesc în dicotomia fundamentală, operantă la nivelul oricărui tip de mentalitate, *sacru/profan*. La „semi-civilizaţi" (termenul îi aparţine lui Van Gennep), sacrul domină asupra profanului, fiind prezent în orice fază a vieţii individului ; „în gîndirea semi-civilizatului, nici un act nu este cu totul independent de sacru" (*Infra*, p. 16). Prezenţa acestuia se face cu atît mai mult simţită în momentele (perioadele) de *criză* care se manifestă atît la nivelul timpu-

lui cosmic (trecerea de la un an la altul, de la un anotimp la altul, de la o lună la alta), cît şi la nivelul timpului individual, al „vieţii de om", pe durata căruia au loc mai multe treceri (naştere, pubertate, căsătorie, moarte). Etnologul francez stabileşte o conexiune logică, acum – după ce ea a fost relevată – evidentă, la îndemîna oricui, între două seturi de fapte din sfera naturalului: creşterea şi maturizarea individului, pe de o parte, şi periodicitatea fenomenelor naturale, pe de alta (vezi *Infra*, p. 16). Şi într-un caz şi în celălalt, trecerile, tranziţiile erau marcate prin festivităţi, ceremonii sau rituri care, reduse la esenţa lor ultimă, la o schemă-tip, se arată a fi extrem de asemănătoare. Aceasta este, în fapt, descoperirea lui Van Gennep: recurenţa unui model, a unei structuri de rit într-un număr infinit de situaţii, de la trecerile „teritoriale" (dintr-un ţinut în altul, dintr-un loc în altul, din afară înăuntru şi invers) la cele legate de integrarea individului într-un anumit grup şi, mai departe, de la cele relative la ciclul vieţii pînă la cele de un fason mai special, ca tăiatul părului, acoperirea capului, acte sexuale, flagelaţii, sacrificii etc.

Demonstraţia autorului, întemeiată întotdeauna pe o impresionantă cantitate de date, este atît de strînsă, conceptele cu care operează atît de limpezi (nu punem în discuţie şi validitatea unora dintre ele, azi), „dicţiunea ideilor" atît de clară încît orice încercare de a face textul mai explicit conduce fie la o nedorită vulgarizare, fie la elaborarea unui alt text, situaţie la fel de indezirabilă.

Considerat „creatorul etnografiei franceze" (cf. Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974; trad. engl. 1979) sau „fondatorul folcloristicii franceze" (cf. Harry Senn, *The French School of Folklore to 1935*. Ph.D. dissertation in the French Department. University of California, Berkeley, 1972), cu menţiunea, exactă, că „una dintre contribuţiile sale cele mai de seamă a fost îmbinarea celor două discipline" (cf. Rosemary Levi Zumwalt, *Op. cit.*, p. 17), Arnold Van Gennep se distinge ca o personalitate proeminentă a etnologiei europene din prima jumătate a secolului XX.

Cît priveşte „riturile de trecere", termenul a fost, cum am mai spus, absorbit de gîndirea etnologică, integrat conceptelor fundamentale şi vehiculat fără încetare de mai bine de opt decenii. El nu îi era străin, spre exemplu, nici tînărului Mircea Eliade care, intuind virtualităţile artistice ale unei „teme folclorice" precum *poarta*, o recomanda creatorilor culţi în aceşti termeni: „Poarta joacă în viaţa poporului român, ca şi a altor popoare, roluri care pot surprinde cîte simboluri vreţi, fără să le arătaţi totuşi cu degetul. Ea e o făptură magică, un stăpîn cu puteri nevăzute, care veghează la toate actele capitale din viaţa insului. Prima *trecere* (subl. ns. N.C.) pe sub poartă înseamnă o intrare în viaţă, în viaţa reală de afară. Poarta veghează la căsătorie şi pe sub poartă mortul este dus, solemn, spre lăcaşul de veci. E, atunci, o reîntoarcere la lumea dintîi; ciclul e închis, şi

poarta rămîne mai departe, cu un om mai puţin, să vegheze alte naşteri, alte căsătorii, alte morţi" (Mircea Eliade, *Folclor şi literatură*, „Cuvîntul", 18 iulie 1932; reprodus în *Meşterul Manole*, Editura Junimea, Iaşi, 1992, pp. 330-333; vezi şi *Teme folclorice şi creaţie artistică*, în *Insula lui Euthanasius*, 1943, *Idem*, pp. 312-315). Simpla alăturare a citatului de mai sus cu paragraful dedicat de Van Gennep „uşii" (*Infra*, p. 29) e cît se poate de instructivă. Că gînditorului român îi era cît se poate de familiar conceptul pus în circulaţie de Van Gennep se vede încă mai convingător din trimiterea directă la acesta, într-un context neaşteptat, generat de excepţionala sa capacitate asociativă. El vede în „însuşirea aceasta magică" pe care o are „iarba fiarelor" – „de a descuia, de a ajuta «intrarea», trecerile «dincolo», instaurarea unei noi condiţii" – „o rămăşiţă foarte evidentă a *riturilor de trecere* (subl. ns. N.C.). Mătrăguna nu ajută numai descuierea lacătelor, ci şi *naşterile* (subl. aut.)... avînd, deci calitatea de a facilita «trecerile», «intrările»" (M. Eliade, *Legenda Mătrăgunei*. Note şi bibliografie, „Cuvîntul", 23 nov. 1933, republicat în *Meşterul Manole*, pp. 240-241). De altfel, ideea trecerii, schimbării de statut, „ruperilor de nivel" va reveni frecvent în scrierile de maturitate ale savantului român dintre care unele (vezi de exemplu *Le mythe de l'éternel retour*, 1949 sau *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, 1958) apar, desigur, ca inconfundabile elaborări eliadeşti aflate într-o filiaţie, dacă nu directă, cel puţin într-o sensibilă atingere cu studiul lui Arnold Van Gennep. La fel cum, riscînd o alăturare forţată – căci cei doi savanţi se află aici pe poziţii teoretice distincte – dihotomia sacru-profan, aflată în centrul elaboratelor lor fundamentale, îi apropie de asemenea. În timp ce, din perspectivă fenomenologică, Mircea Eliade consideră că „indiferent de contextul istoric în care este plasat, *homo religiosus* crede că există o realitate absolută, *sacrul*, care transcede această lume dar se manifestă ca atare în ea, sanctificînd-o şi făcînd-o astfel reală" (*The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York, Harvest Book, 1959, p. 202), pentru etnologul francez „sacralitatea ca un atribut (dat) nu este absolută; ea este adusă în joc de natura situaţiilor particulare", sacrul fiind nu numai situaţional, ci şi relaţional, în sensul că „oricine trece prin diferitele posturi ale existenţei vede într-o zi sacrul acolo unde înainte văzuse profanul, ori vice-versa" (*Infra*, p. 23).

Ceea ce rămîne ca un bun definitiv cîştigat în teoria etnologică modernă este însuşi conceptul de „rituri de trecere" care, chiar supus „revizuirilor", „redefinirilor", „regîndirilor" pe care disciplinele antropologice le propun periodic într-un proces de continuă regenerare, a rămas fundamental neatins, neputînd fi nici contestat, nici reformulat, nici prea mult îmbogăţit ori rafinat. Singura contribuţie notabilă sub acest ultim aspect îi este atribuită ritologului Victor Turner care a dat o

interpretare deosebită stadiilor „liminale", „pragurilor" din riturile de trecere. Pornind de la „studii de caz", de la situaţii particulare, el formulează concluzia că „liminalul", perioada de trecere, de graniţă are o existenţă autonomă, aflîndu-se în afara „universului ordonat". Aceasta este „o perioadă «betwixt and between» (între şi între) categoriile vieţii sociale normale" (vezi Victor Turner, *Betwixt and Between: the Liminal Period in Rites of Passage*, in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, 1967; vezi, în acelaşi sens, şi Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 1966, p. 117: „În timpul perioadei marginale (de tranziţie) care separă moartea rituală de renaşterea rituală, novicii în curs de iniţiere sînt temporar excluşi, marginalizaţi. Pe durata ritului ei nu au un loc în societate").

Tot ca o dezvoltare a teoriei van gennep-iene poate fi considerat şi accentul pus, în studiile mai recente, pe funcţia *integratoare* a riturilor de trecere, privite, acum, din perspectiva psihologiei individuale şi colective. Dar atît liminalitatea (graniţa, „pragul", *marge*) ca perioadă de tranziţie în timp, „cînd trecutul şi-a pierdut consistenţa şi viitorul nu a luat încă o formă definită" (Victor Turner), cît şi funcţia integratoare (*agrégation*) a ceremonialurilor de trecere au fost marcate cu suficientă vigoare şi claritate în studiul din 1909.

După cum nici critica tîrzie, de pe poziţiile funcţionalismului şi structuralismului (pe care, e bine să spunem, studiul lui Van Gennep le-a anticipat şi le-a nutrit din plin) nu este întemeiată. Nu numai că termeni ca *funcţie* şi *structură* sînt focali în teoria sa, dar – mai mult – modelului (*schéma*) i se recunoaşte mobilitatea, dinamismul. Autorul *Riturilor de trecere* nu a fost preocupat, în primul rînd, de aflarea unor structuri ideale, perfecte, universale, ci mai curînd de dinamica acestora. O dinamică intrinsecă vieţii ca atare, alcătuită dintr-o suită de „treceri", de „tranziţii" – de la un grup la altul şi de la o situaţie socială la alta, (tranziţii) implicite în chiar actul existenţei, aşa încît viaţa omului ajunge să fie alcătuită dintr-o succesiune de stagii cu sfîrşituri şi începuturi similare (*Infra*, p. 16).

În generalitatea acestui adevăr sălăşluieşte forţa teoriei riturilor de trecere, capacitatea sa de a fi aplicată în studiul vieţii sociale moderne, ca şi în societăţile „non-moderne" sau „postmoderne". „Ideea fundamentală, în consens cu teoria riturilor de trecere a lui Van Gennep, este că viaţa socială este o continuă tranziţie în care trecerea este trecătoare şi liminalitatea – liminală numai în raport cu ceva care, într-un context dat, este construit ca non-tranziţional şi non-liminal, în care anumite puncte şi *status*-uri *par* (subl. aut.) non-tranziţionale, dar care sînt ele însele trecătoare dintr-o altă perspectivă în care alte puncte şi *status*-uri *par* (subl. aut.) non-tranziţionale" (Pertti J. Anttonen, *The Rites of Passage Revisited. A New Look at Van Gennep's Theory of the Ritual Process and Its Application in the Study of Finnish-Karelian Wedding Rituals*, in: *Temenos*, vol. 28, 1992, p. 49).

Indiferent de tipul de cultură – primitivă, populară/tradiţională sau modernă – în care sînt performate, riturile de trecere mediază: *a*) între *natură* (naştere, pubertate, moarte) şi *cultură* (conştientizare, ritualizare); *b*) între *biologic* şi *social*, căci nu este destul că de la naştere oamenii se divid în bărbaţi şi femei, în masculi şi femele; pentru a deveni cu adevărat bărbat şi femeie sînt necesare anumite ceremonii, după cum anumite gesturi, acte, rituri sînt obligatorii pentru a marca maturizarea sexuală, trecerea în grupul social al adulţilor, împlinirea condiţiei pentru căsătorie şi procreaţie; c) între *individ* şi *grup*, căci deşi fiecare se naşte şi moare singur, străbătînd existenţa în unicitate, individul nu poate să supravieţuiască în singurătate, în afara grupului de care îl leagă firele infinite ale raporturilor sociale. „Riturile de trecere indică individualitatea şi caracterul nostru separat, dar ne reamintesc în acelaşi timp foarte ferm şi viguros că aparţinem grupului nostru şi că existenţa nu se poate concepe separat de acesta" (Barbara Myerhoff, *Rites of Passage: Process and Paradox*, in: *Celebration, Studies in Festivity and Ritual*. Victor Turner Editor. Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1982, p. 109).

Ele joacă, aşadar, un rol de primă mărime în marcarea momentelor de criză, de ruptură, de tensiune, de schimbare prin care trece orice om, asigurînd totodată continuitatea existenţei fiinţei, individului, în interiorul grupului căruia îi aparţine, acelaşi în mare, mereu altul în stadialitate. „Experienţa identităţii şi continuităţii de-a lungul cursului vieţii este distrusă, deliberat, de riturile de trecere, deşi una dintre funcţiile lor durabile este să afirme, simbolic, chiar continuitatea, în ciuda aparenţei de schimbare şi fragmentare" (*Idem*, p. 111).

Cît timp oamenii se nasc, se maturizează, se căsătoresc, fac copii, îmbătrînesc şi mor; cît timp oamenii dau examene de intrare în liceu şi la facultate, absolvă diferite trepte şcolare, se angajează să lucreze, satisfac serviciul militar, se înrolează în diferite organizaţii sau grupări socio-profesionale, politice, sportive; cît timp celebrează ciclurile naturale, începuturile şi sfîrşiturile calendaristice; cît timp călătoresc într-o lume divizată, cu graniţe pentru unii bine păzite, cu puncte de control şi vămi, ei practică sau sînt supuşi, cu sau fără ştiinţa lor, cu sau fără voinţa lor, unor *rituri de trecere*. Între elaboratele culturale ale umanităţii, ceremonialurile de trecere se dovedesc a fi deosebit de persistente. Şi la fel de rezistent la eroziunea timpului se dovedeşte a fi studiul dedicat lor de Arnold Van Gennep cu 87 de ani în urmă. Transpunerea în româneşte a studiului *Riturile de trecere* constituie, de bună seamă, un eveniment ştiinţific major, dat fiind că, deşi faimos, acesta nu a mai fost tradus pînă acum, după ştiinţa noastră, decît în engleză.

N. Constantinescu

Cuvînt înainte

Descrierile detaliate şi lucrările monografice care se raportează la actele magico-religioase s-au înmulţit considerabil în ultimii ani, astfel încît mi se pare oportună o tentativă de clasificare a acestor acte, adică a riturilor, în conformitate cu progresul ştiinţei. Mai multe categorii de rituri sînt deja bine cunoscute, am considerat că numeroase alte rituri ar putea fi, şi ele, încadrate într-o categorie specială. Asemenea rituri se întîlnesc, după cum se va vedea, în mai multe ceremonii. Însă, se pare că nu au fost înţelese pînă acum nici legătura intimă dintre ele, nici raţiunea lor de a exista, nici motivul asemănării lor. Şi, mai ales, nu s-a demonstrat de ce sînt executate conform unei ordini bine stabilite.

Cu un subiect atît de vast, dificultatea consta în a nu te lăsa copleşit de materiale. Nu am utilizat decît o mică parte din cele pe care le-am adunat, de preferinţă din cele mai recente monografii detaliate, făcînd trimitere pe cît posibil, pentru alte exemple şi mai ales pentru referinţe bibliografice, la marile culegeri comparative. Altfel, fiecare capitol s-ar fi transformat într-un volum. Cred totuşi că demonstraţia este suficientă şi îl rog pe cititor să verifice aceasta aplicînd schema riturilor de trecere la exemplele din domeniul său personal de studiu.

O parte din substanţa lucrării de faţă a fost comunicată, aproape sub formă de tabel, la Congresul de istorie a religiilor, ţinut la Oxford în septembrie anul trecut, şi prezentată de Sidney Hartland, J.-G. Frazer şi P. Alphandéry.

Datorez mulţumiri editorului şi prietenului meu, M.E. Nourry, bine cunoscut de folclorişti sub un pseudonim. El s-a interesat de creşterea acestui volum, mi-a comunicat documente şi mi-a lăsat libertatea de a-l remania după voie. Astfel, editorul a fost victima savantului şi a prietenului. Nu va fi însă, sper, victima cititorului.

A.V.G.
Clamart, decembrie 1908

Suzanei şi lui Alfred Bétant

Capitolul I

CLASIFICAREA RITURILOR

Lumea sacră și lumea profană – Etapele vieții individuale – Studiul riturilor – Școala animistă și școala contagionistă – Școala dinamistă – Clasificarea riturilor : animiste sau dinamiste, simpatetice sau contagioniste, pozitive sau negative, directe sau indirecte – Schema riturilor de trecere – Noțiunea de sacru – Religie și magie

Fiecare societate generală conţine mai multe societăţi speciale care sînt cu atît mai autonome şi deci mai bine conturate, cu cît societatea generală se află la un grad mai redus de civilizaţie. În societăţile noastre moderne nu există separaţie mai netă decît între societatea laică şi cea religioasă, între profan şi sacru. Încă din Renaştere, raporturile dintre aceste două societăţi speciale au cunoscut, în interiorul naţiunilor şi al statelor, oscilaţii dintre cele mai diferite. Or, o astfel de divizare se întîlneşte în toate statele Europei, şi de o asemenea manieră, încît societăţile laice, pe de o parte, şi societăţile religioase, pe de alta, se menţin separate între ele prin chiar bazele lor esenţiale. Ca şi nobilimea, financiarii şi clasa muncitoare depăşesc fără probleme, teoretic cel puţin, frontierele statelor şi ale naţiunilor. La rîndul său, fiecare dintre aceste categorii conţine categorii de mai mică amploare : marea nobilime şi baroniile, marii şi micii financiari, profesiuni şi meserii diverse. Pentru a trece de la una la alta, pentru ca ţăranul să devină muncitor, sau chiar ajutorul de zidar – zidar, trebuiesc îndeplinite anumite condiţii care au în comun faptul că se sprijină fie pe o bază economică, fie pe una intelectuală. În timp ce, pentru ca laicul să devină preot sau invers, trebuiesc executate ceremonii, adică acte de un gen special, care ţin de o anume sensibilitate şi de o anumită orientare mentală : între lumea profană şi lumea sacră există incompatibilitate, şi încă într-o asemenea măsură încît trecerea de la una la alta nu poate avea loc fără un stagiu intermediar.

Pe măsură ce coborîm în seria civilizaţiilor, luînd acest cuvînt în sensul său cel mai larg, se constată că, în societăţile cele mai puţin evoluate, lumea sacrului domină asupra lumii

profane, înglobînd aproape totul: naşterea, reproducerea, vînătoarea etc., care aparţin, prin majoritatea trăsăturilor, sacrului. De asemenea, societăţile speciale sînt organizate pe baze magico-religioase, iar tranziţia de la una la alta ia aspectul unei treceri speciale marcate la noi prin rituri determinate, botez, oncţiuni etc. Unele societăţi speciale traversează mai multe societăţi generale: astfel, grupul totemic constituie o singură unitate printre triburile Australiei, iar membrii săi se consideră fraţi, la fel ca toţi preoţii catolici indiferent de ţara în care trăiesc. Cazul castelor e deja mai complex, fiindcă noţiunii de rudenie i se adaugă o specializare profesională. Dacă, în societăţile noastre, solidaritatea sexuală este redusă la un minimum teoretic, la semi-civilizaţi ea joacă un rol important, ca urmare a separaţiei sexelor din punct de vedere economic, politic şi, mai ales, magico-religios. Şi familia constituie pentru ei o unitate întemeiată pe baze mai restrînse sau mai largi, dar, în tot cazul, strict delimitate. Fiecare trib, fie că face sau nu parte dintr-o unitate politică mai vastă tinzînd către naţiune, posedă o individualitate a cărei rigiditate doar cetăţile greceşti ne pot face s-o înţelegem suficient. În fine, tuturor acestor forme de grupare li se adaugă una care nu are echivalent la noi: cea a generaţiilor sau a claselor de vîrstă.

Viaţa individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta şi de la o ocupaţie la alta. Acolo unde vîrstele şi ocupaţiile sînt separate, trecerea este însoţită de acte speciale – cum ar fi ucenicia pentru meseriile noastre – care, la semi-civilizaţi, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acţiuni şi reacţiuni între sacru şi profan, acţiuni şi reacţiuni care trebuiesc reglementate şi supravegheate astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări. Însuşi faptul de a trăi necesită pasaje succesive ale unei societăţi speciale la alta şi de la o stare socială la alta: viaţa individuală constă astfel dintr-o succesiune de etape ale căror începuturi şi finaluri formează ansambluri de acelaşi ordin: naşterea, pubertatea socială, căsătoria, paternitatea, propăşirea clasei, specializarea ocupaţiei, moartea. Şi fiecăruia dintre aceste ansambluri i se raportează ceremonii al căror obiect este identic: realizarea trecerii individului dintr-o situaţie determinată la o altă situaţie determinată. Obiectul fiind acelaşi, este absolut necesar ca mijloacele folosite pentru a-l atinge să fie, dacă nu identice în detaliu, cel

puţin analoge, individul transformîndu-se după ce a străbătut mai multe etape şi a depăşit mai multe frontiere. De aici, asemănarea generală a ceremoniilor naşterii, copilăriei, pubertăţii sociale, logodnei, căsătoriei, gravidităţii, paternităţii, funeraliilor şi iniţierii în societăţile religioase. De altfel, nici individul, nici societatea nu sînt independente de natură, de univers, fiind supuse ritmurilor care influenţează viaţa oamenilor. Şi în univers există etape şi momente de trecere, avansuri şi stagnări relative, suspendare. Am putea adăuga ceremoniilor de trecere umane şi pe cele privind trecerile cosmice: de la o lună la alta (ceremoniile de lună plină, de exemplu), de la un sezon la altul (solstiţii, echinoxuri), de la un an la altul (revelionul) etc.

Mi se pare, deci, raţional să grupez toate aceste ceremonii după o schemă, a cărei elaborare detaliată este încă imposibilă. Dacă într-adevăr studiul riturilor a făcut în aceşti ultimi ani mari progrese, sîntem departe de a le cunoaşte în toate cazurile raţiunile de a fi şi mecanismele, şi cu o asemenea certitudine încît să le putem categorisi fără ezitare. Primul punct obţinut a fost distincţia dintre două clase de rituri: 1^0 riturile simpatetice[1]; 2^0 riturile contagioniste.

Sînt rituri simpatetice acelea bazate pe credinţa acţiunii asemănătorului asupra asemănătorului, a contrariului asupra contrariului, a recipientului asupra conţinutului, a părţii asupra întregului şi reciproc, a aparentului asupra obiectului sau asupra fiinţei reale şi reciproc, a cuvîntului asupra actului. Au fost semnalate de către E.-B. Tylor[2] şi studiate sub mai multe dintre formele lor de către A. Lang[3], E. Clodd[4], E. Sidney Hartland[5]

---

1. Păstrez termenul de simpatetic chiar dacă Frazer, H. Hubert, Haddon etc., au admis o magie simpatetică subdivizată în magie contagioasă şi magie homeopatică. Ei sînt astfel obligaţi să creeze o secţiune specială pentru magia dinamistă; pe de altă parte, sîntem obligaţi să adăugăm magiei homeopatice una alopatică sau enanteropatică etc. (cf. darea mea de seamă „Lectures on the Early History of the Kingship", de Frazer, *Rev. Hist. Rel.* 1906, vol. LIII, pp. 326-401). De asemenea, clasificarea lui Hubert şi Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, pp. 62 şi urm. (trad. rom. *Teoria generală a magiei*, Polirom, 1995), este prea artificială; ei sfîrşesc prin a face „reprezentări abstracte şi impersonale ale similarităţii, contiguităţii şi contrarietăţii, trei feţe ale aceleiaşi noţiuni" care este aceea de sacru şi, de asemenea, aceea de *mana*; la rîndul său, cea din urmă „este genul căruia sacrul îi este specie".
2. E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol., Londra, ed. I, 1871; trad.fr. ed. a II-a., Paris, 1876; a IV-a, Londra, 1903.
3. A. Lang., *Myth, Ritual and Religion*, 2 vol., Londra, ed. I, 1891; trad. fr., Paris, 1898; *The Making of Religion*, Londra, ed. I, 1899; ed. a II-a, 1900; *Magic and Religion*, 1901 etc.
4. E. Clodd, *Tom Tit Tot*, Londra, 1898.
5. E. Sydney Hartland, *The Science of Fairy Tales*, Londra, 1891; *The Legend of Perseus*, 3 vol., 1895-1896, anumite capitole.

etc.; în Franţa, de către A. Réville[1], L. Marillier[2] etc.; în Germania de către Liebrecht[3], R. Andrée[4], Th. Koch[5], F. Schulz[6] etc.; în Olanda de către Tiele[7], A. Wilken[8], A.-C. Kruijt[9] etc.; în Belgia de către E. Monseur[10], A. de Cock; în Statele Unite de către Brinton[11] etc. Cu toate acestea, trebuie remarcat faptul că şcoala animistă n-a elaborat o clasificare riguroasă a credinţelor şi riturilor pe care le-a delimitat operele savanţilor acestei şcoli, constînd nu atît din eseuri de sistematizare, cît din culegeri paralele, considerate izolat de mediul lor şi fără legătură cu secvenţele rituale. Trebuie, fără îndoială, să vedem influenţa lui A. Bastian care, descoperind în tinereţea sa *Voelkergedanke*[12] i s-a consacrat pînă la sfîrşitul lungii sale cariere. Această influenţă are la bază chiar lucrarea *Civilisation Primitive* a lui Tylor, operă ce a slujit timp de 30 de ani drept cadru pentru toate tipurile de cercetare complementară, mai cu seamă în Rusia.

O orientare diferită a luat naştere odată cu Mannhardt[13], ignorat pînă în clipa cînd continuatorul său, J.-G. Frazer[14] i-a evidenţiat contribuţia în trasarea noii orientări. La rîndul lor, Mannhardt şi Frazer au făcut şcoală, Robertson Smith[15] venind să le adauge un nou filon prin studiul sfîntului, al sacrului, al purului şi al impurului. Această şcoală cuprinde între alţi sa-

---

1. A. Réville, *Prolégoménes de l'histoire des religions*, Paris, 1881; *Les religions des peuples non-civilisés*, Paris, 2 vol., 1883 etc., puncte de vedere cu care este de acord şi M. Revon, *Le shinntoïsme*, Paris, 1905-1906.
2. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice*, Paris, 1894; numeroase analize în: *Revue de l'Histoire des Religions*, pînă în 1906.
3. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, 1879.
4. R. Andrée, *Ethnographische Parallelen*, două serii, Leipzig, 1878 şi 1889.
5. Th. Koch, *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*, Leiden, 1900.
6. F. Schulze, *Der Fetischismus,* Leipzig, 1871; *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1900.
7. Tiele, *Histoire des Religions* etc.
8. A. Wilken, *Het animisme bij den volken van den Indischen Archipel*, Indische Gids, 1885-1886 etc.
9. A.-C., Krujit, *Het animisme in den Indischen Archipel*, Haga, 1907.
10. E. Monseur, *L'âme pupilline*, în: *Rev. Hist. Rel.*, vol. XLI, (1905), pp. 1-23 şi *L'âme poucet*, *ibid.*, pp. 361-375.
11. D.-E. Brinton, *The Religion of Primitive Peoples*, New-York, 1897 etc.
12. În germană în original (n. tr.).
13. Mannhardt, *Antike Wald-und Feldkulte*, ed. I, 1877; ed. a II-a, 1905; *Mytologische Forschungen* (postum), 1884.
14. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. I, 2 vol., Londra, 1890, ed. a II-a, 3 vol., 1900; ed. a III-a (sub tipar) 1907 şi următorii, din care au apărut: *Lectures on Early History of the Kingship*, Londra, 1905; *Adonis, Attis, Osiris,* Londra, ed. I, 1906, ed. a II-a, 1907.
15. Robertson Smith, *The Religion of Semites*, Londra, ed. I, 1889; ed. nouă, 1907; trad. germ. de Stübe, *Die Religion der Semiten*, Fribourg en Brisgau, 1899, traducere ce va fi singura citată aici.

vanţi: Sidney Hartland[1], E. Crawley[2], A.-B. Cook[3], Miss E. Harrison[4], B. Jevons[5] în Anglia; A. Dieterich[6], K.-Th. Preuss[7] în Germania; Salomon Reinach[8], Hubert şi Mauss[9] în Franţa; Hoffmann-Krayer[10] în Elveţia etc. Într-adevăr, şcolile lui Bastian şi Tylor pe de o parte, a lui Mannhardt, Robertson Smith şi Frazer, pe de alta, se leagă *strîns una de cealaltă.*

În acest timp, o nouă şcoală se năştea, şcoala dinamistă; R.-R. Marett[11] în Anglia şi J.-N.-B. Hewitt[12] în Statele Unite au luat poziţie fermă împotriva teoriei animiste, arătîndu-i insuficienţa deja întrevăzută de Tiele (polyzoism sau polizoolatrism[13]). El întemeiază şcoala dinamistă, dezvoltată apoi de K.-Th. Preuss în Germania[14], de L.-R. Farnell[15], A.-C. Haddon[16] şi Sidney Hartland[17] în Anglia, Hubert şi Mauss[18], A. Van Gennep[19] în Franţa etc., teorie care recrutează astăzi din ce în ce mai mulţi aderenţi.

Acest dublu curent a permis să se constate că, pe lîngă riturile simpatetice şi cu bază animistă, există grupuri de rituri pe baze dinamiste (impersonale) şi rituri contagioniste, acestea

---

1. E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, cîteva capitole şi numeroase analize in: *Folk-Lore*, Londra.
2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londra, 1903.
3. A.-B. Cook, *The European Sky-god*, in: *Folk-Lore* 1905-1908 şi articole in: *The Classical Review*.
4. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, Oxford, 1903.
5. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londra, 1896.
6. A. Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, Leipzig 1903; *Mutter Erde*, Leipzig, 1905 etc.
7. K.-Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, in: *Archiv für Anthropologie*, 1904.
8. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Relogions* (culegere de articole publicate după 1892), 3 vol., Paris, 1905-1908.
9. H. Hubert şi M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *Année sociologique*, vol. II, 1898.
10. Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz*, in: *Archives suisses des traditions populaires*, 1908.
11. R.-R. Marett, *Preanimistic Religion*, in: *Folk-Lore*, vol. XI (1900), pp. 162-182; *From spell to prayer*, *ibid.*, vol. XV (1904), pp. 132-165.
12. J.-N.-B. Hewitt, *Orenda and a definition of religion*, in: *American Anthropologist*, New ser., vol. IV (1902), pp. 33-46.
13. C.-P. Tiele, *Religions* (Encycl. Brit) şi *passim* în operele sale.
14. K.-Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, in: *Globus*, de la 24 noiembrie 1904 la 29 iunie 1905, in-4, 54 p.
15. L.-R. Farnell, *The evolution of religion*, Londra, 1905.
16. A.-C. Haddon, *Magic and Fetischism*, Londra, 1906.
17. S. Hartland, *Address to the anthrop. sect. Brit. Ass. Adv. Sc.*, York, 1906, in-16, 14 p.
18. H. Hubert şi Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in: *Ann. Soc.*, vol. VII (1904), pp. 1-146.
19. A. Van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar*, P. 1903-1904; *Mythes et Légendes d'Australie*, P. 1906; *Animisme en dynamisme*, De Beweging, Amsterdam, 1907, pp. 394-396.

din urmă bazîndu-se pe materialitate şi transmisibilitate, prin contact sau la distanţă, calităţi naturale sau dobîndite. Riturile simpatetice nu sînt cu necesitate animiste, nici riturile contagioase nu sînt cu necesitate dinamiste; sînt patru categorii independente unele de altele, grupate pe cupluri de către două şcoli care studiau fenomenele magico-religioase din puncte de vedere diferite.

În plus, un rit poate acţiona direct sau indirect. Prin rit direct vom înţelege acel rit care posedă o virtute eficientă nemijlocită, fără intervenţia agentului autonom: o imprecaţie, seducţie etc. Dimpotrivă, ritul indirect este un fel de şoc iniţial, care pune în mişcare o putere autonomă sau personificată, sau o întreagă serie de asemenea puteri, de exemplu un demon, o clasă de djini sau o divinitate, ce intervin în profitul celui care a realizat ritul: cerere, rugăciune, culte, în sensul ordinar al cuvîntului etc. Efectul ritului direct este automat, cel al ritului indirect este prin recul. Riturile indirecte nu sînt cu necesitate şi animiste: frecînd o săgeată de o piatră, băştinaşul din Australia Centrală o încarcă de putere magică – numită *arungquiltha* şi, trăgînd în direcţia inamicului, cînd săgeata recade, *arungquiltha* urmează tangenta şi loveşte inamicul: forţa se transmite deci cu ajutorul unui vehicol şi ritul este dinamist contagios indirect.

În fine, mai putem distinge riturile pozitive, care sînt voliţiuni traduse în acte, şi riturile negative. Cele din urmă sînt în mod curent numite *tabuuri*. Tabuul este o interdicţie, un ordin de „a nu face", de „a nu se comporta într-un anume fel". Psihologic, răspunde noţiunii de *noliţiune*, după cum ritul pozitiv răspunde voliţiunii, adică traduce bine şi el o manieră de a vrea şi reprezintă un act, nu negaţia unui act. Dar la fel cum a trăi nu poate consta dintr-o non-acţiune continuă, nici tabuul nu poate constitui el singur un ritual, cu atît mai puţin o magie[1]. În acest sens, tabuul nu este autonom; există doar în contrapartidă cu riturile pozitive. Altfel spus, fiecare rit negativ îşi are individualitatea sa proprie dacă este considerat ca izolat,

1. Despre tabu ca rit negativ, cf. A.V. Gennep, *Tabou Tot. Mad.*, 1904, pp.26-27, 293, 319. Hubert şi Mauss, *Esquisse...* p. 129; despre tabu ca magie negativă, J.-G. Frazer, *Kingship*; pp. 52, 54, 56, 59 şi recenzia mea despre carte, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, vol. LIII, pp. 396-401; Marett, *Is taboo a negative magic?* Anthrop. Essays prezented by E. B. Tylor, Oxford, 1907 pp. 219-234. Fiind mai uşor de enumerat ceea ce nu trebuie făcut decît ceea ce trebuie sau poate fi făcut, teoreticienii au găsit la diverse popoare liste extinse de tabuuri, prohibiţii şi interdicţii etc. şi le-au supraestimat importanţa.

dar tabuul în general nu poate fi înţeles decît prin raportare la riturile „active”, cu care el coexistă în ritual: greşeala lui Jevons, Crawley, a lui Salomon Reinach etc. este de a nu fi sesizat raportul de dependenţă reciprocă.

Prin urmare, un acelaşi rit poate fi inclus simultan în 4 categorii, existînd deci 16 posibilităţi de clasificare pentru un rit dat, cele 4 contrarii eliminîndu-se, conform tabelului următor:

Rituri animiste

Rituri simpatetice	Rituri contagioase
Rituri pozitive	Rituri negative
Rituri directe	Rituri indirecte

Rituri dinamiste

Astfel, pentru o femeie însărcinată, a nu mînca dude întrucît faptul l-ar marca pe copil, înseamnă a executa un rit dinamist contagios direct negativ; pentru un marinar care a fost în pericol de moarte, a oferi ca ex-voto o corăbioară Sfintei Fecioare reprezintă un rit animist simpatetic indirect pozitiv. Şi aşa mai departe. Poate că vom mai descoperi şi alte clase de rituri. Dar deja cele existente înglobează un număr considerabil. Dificultatea constă în primul rînd din a şti cu exactitate, în fiecare caz, cum se interpretează ritul, şi asta cu atît mai mult cu cît dacă un rit este susceptibil de mai multe interpretări, se întîmplă frecvent ca o aceeaşi interpretare să fie valabilă pentru mai multe rituri foarte diferite prin forma lor. Dificultatea constă mai ales din a distinge dacă un anumit rit este esenţialmente animist sau dinamist, dacă, de exemplu, un rit de transfer al unei boli are ca obiect transferul maladiei văzute ca o calitate sau expulzarea bolii personificate din corpul pacientului, a unui demon sau spirit al maladiei. Şi în detaliu: ritul de a trece pe dedesubt sau prin ceva, pe care îl vom discuta mai încolo, se pretează la diverse interpretări, una animistă şi indirectă, alta dinamistă şi directă. Într-o astfel de cercetare, tratatele generale în care autorul, cel mai adesea, n-a dat dintr-un rit decît elementele ce-i păreau utile, nu constituie decît rareori un ajutor pentru o sistematizare acceptabilă; de altfel, în ele, riturile sînt clasate în primul rînd după asemănările lor formale (cf. lucrările folcloriştilor) şi nu după mecanismele lor.

Într-un acelaşi ansamblu de ceremonii, cea mai mare parte a riturilor de detaliu intră într-o aceeaşi categorie. Astfel, majoritatea riturilor de graviditate sînt dinamiste contagioase directe

şi negative; majoritatea celor de naştere sînt animiste simpatetice indirecte pozitive. Dar niciodată nu e vorba de altceva decît de o proporţie: în mijlocul unui ritual animist pozitiv vom găsi, ca o contrapartidă, un grup de rituri dinamiste pozitive sau animiste contagioase indirecte. Spaţiul nepermiţîndu-mi, n-am putut să indic în fiecare caz categoria în care se include fiecare rit în detaliu: dar, cel puţin, ne vom reaminti că numeroasele rituri ce urmează a fi trecute aici în revistă nu sînt văzute în sensul unei imagini unilaterale a mecanismelor pe care le interpretez.

Odată clasificarea mecanismelor stabilită, devine relativ uşor să înţelegem raţiunile de a fi ale *secvenţelor ceremoniale*. Vom nota şi faptul că teoreticienii nu au încercat să stabilească o clasificare a acestor secvenţe. Există lucrări excelente asupra unora dintre secvenţe, dar nu putem cita decît puţine care să urmărească de la un capăt la altul o secvenţă întreagă, şi încă mai puţine în care aceste secvenţe să fie studiate unele în raport cu altele (cf. cap. X). Unei asemenea încercări i-am consacrat volumul de faţă, în tentativa de a grupa toate secvenţele ceremoniale ce acompaniază trecerea dintr-o stare în alta şi dintr-o lume (cosmică sau socială) în alta. Dată fiind importanţa acestor treceri, mă cred îndreptăţit să deosebesc o categorie specială de *rituri de trecere*, care se descompun, în urma analizei, în *rituri de separare, rituri de limită* şi *rituri de agregare*. Cele trei categorii secundare nu sînt dezvoltate în mod egal la o aceeaşi populaţie, nici într-un acelaşi ansamblu ceremonial. Riturile de separare sînt mai dezvoltate în cazul funeraliilor, riturile de agregare în ceremonialurile de căsătorie, iar în ceea ce priveşte riturile de limită, ele pot constitui o secţiune importantă, de exemplu în graviditate, logodnă, iniţiere, sau se pot reduce la un minimum în cazul adopţiunii, celei de-a doua naşteri, celei de-a doua căsătorii, trecerii de la a doua la a treia clasă de vîrstă etc. Deci, dacă schema completă a riturilor de trecere comportă în teorie rituri *preliminare* (separaţie), *liminare* (prag) şi *postliminare* (agregare), ar trebui ca în practică să existe o echivalenţă a celor trei grupe, fie datorită importanţei lor, fie în ceea ce priveşte gradul lor de elaborare.

În plus, în anumite cazuri, schema se dedublează: atunci cînd pragul este destul de dezvoltat pentru a constitui o etapă autonomă. Astfel, logodna poate deveni o perioadă de prag între adolescenţă şi căsătorie; dar trecerea de la adolescenţă la logodnă comportă o serie specială de rituri de separare, de

prag şi de agregare la limită; la fel, trecerea de la logodnă la căsătorie, o serie de rituri de separare de limită, de prag şi de agregare faţă de căsătorie. Această întreţesere se constată şi în ansamblul riturilor de graviditate, de naştere (parturiţie) şi de naştere propriu-zisă. Încercînd să grupez toate aceste rituri cu cea mai mare claritate posibilă, nu am iluzia că, fiind vorba de activităţi, ne-am putea aştepta în această materie la o clasificare la fel de rigidă, cum este cea a botaniştilor, de exemplu.

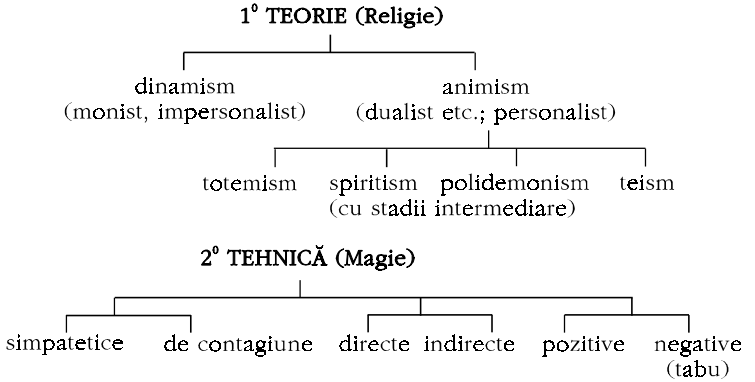
Mă aflu, fără îndoială, departe de a pretinde că toate aceste rituri de naştere, iniţiere, căsătorie etc. nu sînt nimic altceva decît rituri de trecere. Pentru că, în afară de obiectul lor general, acela de a asigura o schimbare de statut sau o trecere de la o societate magico-religioasă sau profană la alta, aceste ceremonii au fiecare propriul lor obiect. În plus, ceremoniile de căsătorie comportă rituri de fecunditate; cele de naştere, rituri de protecţie şi de predicţiune; cele funerare, rituri de apărare; cele de iniţiere, rituri propiţiatorii; cele de oncţiune, rituri de apropriere de divinitate etc. Toate aceste rituri, avînd o finalitate specială şi actuală, se juxtapun riturilor de trecere şi se combină cu ele, cîteodată de o manieră atît de intimă, încît nu mai ştim dacă un anume rit de detaliu este, de exemplu, un rit de protecţie sau un rit de separare. Problema se pune, între altele, cu privire la diversele forme de rituri numite de purificare, ele putînd fi o simplă înlăturare de tabu, prin urmare o simplă ridicare a calităţii impuse, sau să fie rituri propriu-zis active, care să confere calitatea de a fi pur.

Faptele mă obligă să prezint pe scurt ceea ce am putea numi pivotarea noţiunii de sacru. Această reprezentare (şi riturile care îi corespund) are caracteristic faptul că este alternantă. Într-adevăr, sacrul nu constituie o valoare absolută, ci una care doar indică anumite stări. La el acasă, în clanul său, omul trăieşte în profan; trăieşte în sacru de îndată ce pleacă în călătorie şi se află, în calitate de străin, în vecinătatea taberei unor necunoscuţi. Orice femeie, fiind congenital impură, este sacră în raport cu toţi bărbaţii adulţi; dacă este gravidă, ea devine sacră în raport cu toate celelalte femei din clan, exceptînd rudele sale apropiate; astfel încît, celelalte femei ajung să constituie faţă de ea o lume profană, incluzînd, în acest moment, şi pe copiii şi bărbaţii adulţi. Orice brahman trăieşte în lumea sacrului încă de la naştere; dar există o ierarhie a familiilor de brahmani, mai sacre sau mai puţin sacre unele în raport cu altele. În fine, înfăptuind riturile zise de purificare, femeia care tocmai a născut reintră în societatea generală, dar numai în secţiuni speciale:

sexul ei, familia ei etc., căci ea rămîne în sfera sacrului în raport cu bărbaţii iniţiaţi şi faţă de ceremoniile magico-religioase. Astfel, pe rînd, după locul unde ne plasăm în societatea generală, există o deplasare a „cercurilor magice". Cel care, în cursul vieţii sale, trece prin asemenea alternative, se află, la un moment dat, prin chiar jocul concepţiilor şi al clasificărilor, în situaţia de a pivota[1] în jurul propriei axe, avînd astfel ocazia să privească sfera sacrului în locul celei profane sau invers. Astfel de schimbări de statut nu se petrec fără să tulbure viaţa socială şi individuală; încît un anumit număr de rituri de trecere sînt destinate să micşoreze efectele lor dăunătoare. Faptul că această schimbare e privită ca reală şi gravă este demonstrat, în cazul riturilor mortuare, în toate tipurile de ceremonii şi la popoare foarte diverse, de revenirea în lumea anterioară şi resurecţia în lumea nouă, despre care vom vorbi în cap. IX; aceste rituri constituie forma cea mai dramatică a riturilor de trecere.

Îmi mai rămîne să precizez pe scurt sensul cuvintelor utilizate. Prin dinamism, vom înţelege teoria impersonalistă a *manei*; prin animism, teoria personalistă, în care puterea personificată ar fi un suflet, unic sau multiplu, o putere animală sau vegetală (totem), antropomorfică sau amorfă (zeu). Aceste teorii alcătuiesc *religia*, a cărei tehnică (ceremonii, rituri, culte) o numesc *magie*. Cum practica şi teoria sînt indisolubile, teoria fără practică devenind metafizică, iar practica fondată pe o altă teorie, ştiinţă, voi folosi întotdeauna adjectivul *magico-religios*.

Obţinem astfel schema următoare:



1. Pivotarea a fost remarcată de Robertson Smith in: *Die Religion der Smiten*, pp. 327-328 şi index, s.v. *tabu*; cf. şi trecerile de la sacru la profan şi invers, la indigenii tarahumar şi huişol din Mexic (Lumholtz, *Unknown Mexico* Londra, 1900, 2 vol. *passim*.).

Capitolul II

TRECEREA MATERIALĂ

Frontiere şi borne – Tabuuri de trecere – Zonele sacre – Poarta, pragul, porticul – Divinităţile de trecere – Riturile de intrare – Sacrificiile de întemeiere – Riturile de ieşire

Pentru a fixa ideile, voi vorbi mai întîi despre trecerea materială. În zilele noastre, cu excepţia ţărilor care au păstrat paşaportul, trecerea între regiunile civilizate e liberă. În ultimă instanţă, frontiera, linie ideală trasată între borne sau piloni, nu este vizibilă decît pe hărţi. Dar cu puţin timp în urmă, trecerea de la o provincie la alta şi, mai înainte, chiar de la un domeniu seniorial la altul, se însoţea de formalităţi diverse. Erau formalităţi de ordin politic, juridic şi economic; dar şi de ordin magico-religios, de exemplu interdicţii pentru creştini, musulmani sau budişti de a pătrunde şi locui într-o parte a globului nesupusă credinţei lor.

De acest element magico-religios ne interesăm aici şi, pentru a-l vedea acţionînd în toată plenitudinea sa, trebuie să ne întoarcem la tipurile de civilizaţie unde el acţionează sau acţiona asupra a ceea ce astăzi nu mai este decît un domeniu laic.

Cu toate că, în mod obişnuit, teritoriul ocupat de un trib semi-civilizat e definit doar de accidentele naturale, locuitorii săi şi vecinii lor ştiu foarte bine în ce limite teritoriale se întind drepturile şi prerogativele lor. Dar se întîmplă ca borna naturală să fie o stîncă sau un arbore, un rîu sau un lac sacru, a căror depăşire sau încălcare este interzisă sub ameninţarea unor sancţiuni supranaturale. Un astfel de caz pare totuşi rar. De cele mai multe ori, limita este marcată de un obiect, pilon, portic, o piatră în picioare (pilon, bornă etc.) plasate în acel loc şi însoţite de rituri de consacrare. Protecţia interdicţiei poate fi imediată sau mediată (divinităţi de frontieră, reprezentate – de exemplu – de kudurru în Babilonia, Hermes, Priap[1] etc.,

1. Sub rezerva unei demonstraţii ulterioare, iată şi interpretarea mea privind asocierea dintre bornă şi falus, avînd un caracter aproape universal. Există: (a) asimilarea ţăruşului sau a pietrei cu penisul în erecţie; (b) ideea de unire, prin asocierea cu actul sexual avînd valoare de adjuvant magic;

divinităţi ale bornelor etc.). Prin punerea sau fixarea ceremonială a bornelor sau limitelor (plug, piele de animal tăiată în fîşii, canal etc.), un anumit spaţiu determinat este luat în posesie de către o anume grupare determinată, încît încălcarea, ca străin, a acestui spaţiu rezervat înseamnă un sacrilegiu identic cu acela de a pătrunde, ca profan, într-o pădure sacră, într-un templu etc. Uneori s-a confundat această credinţă într-un teritoriu sacru astfel determinat cu credinţa sacralităţii întregului pămînt, ca Pămînt-Mamă[1]. În China, conform celor mai vechi documente, Pămîntul nu era o divinitate: dar fiecare parcelă de sol era sacră pentru locuitorii şi posesorii săi[2]. De asemenea în Loango, se pare[3]; şi la fel pentru teritoriile cetăţilor greceşti, la Roma[4] etc.

Deci interdicţia de a pătrunde pe un teritoriu are caracter magico-religioas propriu-zis, ea exprimîndu-se în lumea clasică cu ajutorul bornelor, pereţilor, statuilor şi prin mijloace mai simple la semi-civilizaţi. Se înţelege că aceste semne nu sînt puse pe toată lungimea frontierei, ca stîlpii de hotar la noi, ci doar în locurile de trecere, pe drumuri şi la intersecţii. Modalitatea cea mai simplă constă din plasarea în mijlocul sau de-a curmezişul drumului a unei căpiţe de iarbă, a unei bucăţi de lemn, a unui ţăruş întărit cu un snop[5] etc. Un rit deja mai

---

(c) ideea de protecţie ca urmare a puterii împunsăturilor (de coarne, degete etc.) de a „străpunge" influenţa malefică, geniul rău etc.; (d) *foarte rar*, ideea fecundării teritoriului şi a locuitorilor săi. Încît elementul falic la Terma şi Hermes nu are nimic propriu-zis sexual.

1. Consider că sînt false interpretările privind naşterea şi copilăria oferite de A. Dietrich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.
2. „Există un zeu al pămîntului [în vechile religii chinezeşti] în fiecare canton [25 de familii]; religiile aveau un zeu pentru popor şi unul pentru folosinţa personală; la fel, fiecare senior feudal, fiecare grup de familii, apoi fiecare dinastie imperială; în războaiele de pedepsire, aceşti zei se aflau în frunte, fiind reprezentaţi printr-o piesă din lemn şi asociaţi cu zeii recoltelor. Zeiţa-Pămînt pare să fie ulterioară lor, aşa după cum rezultă din mai multe sincretisme." Cf. Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans l'acienne religion chinoise*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1901, vol. XLIII, pp. 124-127, 140-144.
3. A se compara cu E. Dennett, *At the back of the black man's mind*, Londra, 1906, şi Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgard, 1907
4. A se vedea interesantul studiu despre *lustratio pagi*, datorat lui W. Warde Fowler, in: *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 173-178; cititorii volumului de faţă vor admite, sper, că *lustratio* nu reprezintă decît un rit al separării teritoriilor, cosmice sau umane (întoarcerea din război etc.).
5. Referinţelor date de H. Grierson, *The silent trade*, Edinburgh, 1903, pp. 12-14 n.4 (unde, din păcate, riturile de apropriere şi tabuurile de trecere sînt confundate), li se pot adăuga: Dennett, *loc. cit.*, pp. 90, 153, n. 192; Pechuel-Loesche, *loc. cit.*, pp. 223-224, 456, 472 etc.; Buttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, p. 304; A.V. Gennep, *Tabou. Tot. Mad.*, Paris, 1904, pp. 183-186 (tabuuri de trecere); Van der Burgt, *l'Urundi*, Bar-le-Duc., 1904, s.v. *Ivibeko* etc. În Europa este foarte răspîndit obiceiul de a înfige un ţăruş în pămînt, cu un snop de paie pe el, interzicînd trecerea pe o cărare sau pătrunderea pe un anumit domeniu.

complicat este ridicarea unui portic, însoţit sau nu de obiecte naturale[1] sau de statui mai mult sau mai puţin grosolane[2], procedee diverse pe care nu trebuie să le descriu aici în detaliu[3].

La noi, actualmente, o ţară este vecină cu alta; nu a fost însă totdeauna aşa, dat fiind că pămîntul creştin nu forma decît o anumită parte din Europa; în jurul lui, exista o întreagă zonă neutră, divizată practic în secţiuni, în provincii de graniţă. Acestea s-au micşorat treptat şi apoi au dispărut, dar termenul de *„lettre de marche"* îşi mai păstrează sensul de scrisoare de trecere de la un teritoriu la altul prin traversarea zonei neutre. Zonele de acest gen au jucat un rol important în antichitatea clasică, în special în Grecia; ele reprezentau graniţa sau locul de bătălie[4]. La semi-civilizaţi, se întîlneşte aceeaşi zonă; dar limitele ei sînt mai puţin precizate, teritoriile vecine fiind mai puţin numeroase şi slab populate. Zone de graniţă pot fi: un deşert, un smîrc şi, mai ales, pădurea, unde fiecare poate călători şi vîna cu drepturi depline. Dată fiind pivotarea noţiunii de sacru, cele două teritorii apropiate sînt sacre pentru cine se află în zonă, dar zona este sacră pentru locuitorii ambelor teritorii. Din punct de vedere material şi magico-religios, oricine trece de la un teritoriu la altul se află, pentru un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, într-o situaţie specială: el pluteşte între două lumi. Această situaţie am denumit-o eu *limită* şi unul dintre obiectivele cărţii

1. Du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, p. 38: porticul cu plante sacre, craniul unui cimpanzeu etc. (Congo); porticuri formate din doi ţăruşi înfipţi, cu o prăjină transversală deasupra lor, de care atîrnă cranii sau ouă etc. sînt frecvent întîlnite pe Coasta-de-Fildeş, reprezentînd tabuuri de trecere şi protecţii împotriva spiritelor (comunicare orală a lui Maurice Delafosse); Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, fig. pp. 224 şi 472; etc.
2. Cf., printere alţii, K. Martins, pentru Surinam, in: *Bijdr. Taalland-Volkenkunde Ned. Indie*, vol. XXXV (1886), pp. 28-29 şi planşa 2, cu o statuie cu două feţe pe care am asemănat-o cu *Ianus bifrons*, in: *Rev. Trad. pop.*, 1907, pp. 97-98, ceea ce confirmă teoria lui Frazer, *Kingship*, Londra, 1906, p. 289
3. Uneori se înalţă o palisadă de-a curmezişul drumului (Du Chaillu, *op.cit.* p. 133) spre a împiedica pătrunderea bolilor în sat – în Loango; Buttikoler, *op.cit.*, p. 304: bariere din rogojini pentru a împiedica accesul la arborele sfînt unde se săvîrşesc riturile de iniţiere; aceasta pare a fi semnificaţia barierei de crengi şi rogojini înălţate în Australia şi Noua Guinee, şi nu aşa cum se crede, pentru a ascunde de ochii profanilor ceea ce se petrece.
4. Despre zonele sacre şi fîşiile neutre, cf. H. Grierson, *op.cit.*, pp. 29, 56-59; despre frontiere şi borne în Asiro-Babilonia şi Palestina, H. Gressman, *Mythishe Reste in der Paradieserzählang*, in: *Arch. für Religionswissenschaft*, vol. X (1907), pp. 361-363, n. Despre sărbătoarea Terminalia la Roma, Warde Fowler, *The Roman Festivals*, Londra, 1899, pp. 325-327; pare-se că şi colina Capitolina s-a aflat la originea unei astfel de zone neutre (cf. *Ibidem*, p. 317), ca hotar între Palatin şi Quirinal; cf. şi *Roscher's Lexicon*, s.v. *Iuppiter*, col. 668 şi W. Fowler, in: *Anthropology and the Classics*, Oxford, 1908, pp. 181 şi urm., despre *pomerium*.

de faţă este să demonstreze că limita, ideală şi materială totodată, se regăseşte, mai mult sau mai puţin evidenţiată, în toate ceremoniile care însoţesc trecerea de la o situaţie magico-religioasă sau socială la alta.

Acestea fiind spuse, iată cîteva descrieri de ceremonialuri de trecere materială. Cînd un rege spartan pleca la război, el făcea un sacrificiu lui Zeus; iar dacă sorţii îi erau favorabili, un purtător de foc lua flacăra de la altar şi o purta prin faţa armatei pînă la frontieră; acolo, regele făcea un nou sacrificiu, şi dacă sorţii îi erau iarăşi favorabili, trecea graniţa iar purtătorul de foc preceda armata[1]. Este clar că avem de-a face cu un rit de separare de teritoriul personal în momentul intrării în teritoriul neutru. Mai multe rituri de trecere a frontierelor au fost studiate de Clay Trumbull[2] care îl citează şi pe următorul: cînd generalul Grant a ajuns la Assiout, loc de frontieră, odată debarcat, a sacrificat un bou al cărui cap a fost aşezat de o parte a punţii, iar corpul de cealaltă parte, de aşa manieră încît Grant trebuia să treacă printre ele călcînd peste sîngele vărsat[3]. Ritul care presupune trecerea printr-un obiect tăiat în două, printre două ramuri sau pe sub un obiect, este un rit ce trebuie interpretat, într-un anumit număr de cazuri, ca rit direct de trecere, ideea fiind aceea că se iese astfel dintr-o lume anterioară pentru a se intra într-una nouă[4].

Procedeele descrise de el sînt aplicate nu numai cînd este vorba de o ţară sau de un teritoriu, dar şi în cazul unui sat, oraş, cartier, templu sau casă. Dar atunci zona neutră se îngustează treptat, pînă la a nu mai fi (excepţie făcînd *pronaosul*, *narthex*-ul, *vestibulum*) decît o simplă piatră, o grindă sau un prag[5]. Porticul-tabu-de-trecere devine poarta zidurilor cartie-

---

1. Cf. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a II-a, Londra, 1900, vol. I, p. 305.
2. H. Clay Trumbull, *The threshold covenant*, New York, 1896, pp. 184-196. Cartea, greu de găsit, mi-a fost împrumutată de Salomon Reinach, căruia îi aduc aici mulţumirile mele.
3. Teza lui Trumbull este că sîngele răspîndit reprezintă mai curînd un simbol decît un agent de alianţă.
4. O culegere cu astfel de rituri a fost publicată în *Mélusine*; unele implică transferul unei boli, cele denumite de obicei rituri de „purificare" implică însă ideea trecerii de la impur la pur. Toate noţiunile acestea şi, prin urmare, şi riturile corespunzătoare, sînt de obicei înglobate într-un acelaşi ansamblu ceremonial.
5. Pentru detalii privind riturile de trecere a pragului, trimit la cartea lui Trumbull: indivizii se prosternează în faţa pragului, îl sărută, îl ating cu mîna, păşesc peste el sau, dimpotrivă, îşi scot încălţările şi se lasă purtaţi pe deasupra etc. cf. şi W. Crooke, *The lifting of the bride*, in: *Folk-lore*, vol. XIII (1902), pp. 238-242. Toate aceste rituri diferă de la un popor la altul, complicîndu-se; deci pragul este şi sălaş al geniului casei sau al familiei, al zeului pragului etc.

rului sau uşa casei. Caracterul sacralizat nu se localizează numai la prag: la fel de sacri sînt boiandrugii arhitravelor[1]. Toată armătura porţii formează un întreg şi dacă riturile speciale diferă, faptul se datorează unor motive tehnice imediate: pragul e udat cu sînge, cu apă lustrală, se ung usciorii cu sînge, cu parfum; i se adaugă sau i se fixează obiecte sacre, la fel pentru arhitravă. Neînţelegînd aceste lucruri, în monografia sa consacrată „alianţei prin prag", Clay Trumbull a trecut de partea interpretării naturale, cu toate că scrisese, referitor la pragul de bronz din Grecia: „avem de-a face cu un sinonim arhaic al limitei exterioare a domeniului spiritual". Cu siguranţă: poarta este limita dintre lumea străină şi cea domestică, dacă este vorba de un caz obişnuit, dintre lumea profană şi lumea sacrului, dacă este vorba de un templu[2]. Astfel „trecerea pragului" semnifică pătrunderea într-o lume nouă. Este un act important în ceremoniile de căsătorie, de adopţiune, de ungere şi în cazul funeraliilor.

Nu mai insist asupra riturilor de trecere a porţii pentru că în capitolele următoare vor fi descrise multe dintre ele. Vom nota că riturile săvîrşite chiar pe prag sînt rituri de limită. Ca rit de separare de mediul anterior, există riturile de „purificare" (de spălare, de curăţire etc.) şi riturile de agregare (prezentarea sării, prînzul în comun etc.). Riturile de prag nu sînt rituri de „alianţă" propriu-zise, ci de pregătire pentru alianţă, precedate ele însele de riturile de pregătire pentru limită.

În consecinţă, propun să numim *rituri preliminare* – riturile de separare de lumea anterioară, *rituri liminare* – riturile executate în timpul stadiului la limită, şi *rituri postliminare* – riturile de agregare la lumea nouă.

Porticul rudimentar african reprezintă foarte probabil forma de început a porticurilor izolate care au luat în Extremul Orient o atît de mare dezvoltare[3] şi unde nu numai că au devenit

---

1. Cf. listei amănunţite a practicilor chinezeşti referitoare la uşi, în Doolittle, *Social life of the Chinese* (Fu-Tchu) N.-Y., 1867, vol. I, pp. 121-122 şi vol. II, pp. 310-312. W. Grube, *PekingerVolkskunde*, Berlin, 1902, pp. 93-97; pentru ornamentele magice de la uşi, vz. Trumbull, *loc. cit.*, pp. 69-74 şi 323.
2. Nu trebuie să considerăm, cum face Trumbell, că pragul reprezintă un altar primitiv iar altarul, un prag transplantat, nici să atribuim sîngelui o mai mare importanţă decît apei, în cadrul riturilor cu privire la prag, sau simplul contact să-l privim ca rit de agregare sau alianţă.
3. În China: Gisbert Combaz, *Sèpultures impériales de la Chine*, Bruxelles, 1907, pp. 27-33; Doolittle, *loc. cit.*, vol. II, pp.299-300; Japonia: W.-E. Griffis, *ap.* Trumbull, *loc.cit.*, appendice, pp. 320-324; B.-H. Chamberlain; *Things Japanese*, Tokyo şi Londra, 1890, p. 356, s.v. *torii*; R. Munro, *Primitive culture in Japan*, Tokyo, 1905, p. 144.

monumente independente, cu o valoare arhitecturală proprie (porticuri ale divinităţilor, ale împăraţilor, ale văduvelor etc.), dar, cel puţin în şintoism şi taoism, sînt utilizate ca instrumente ceremoniale (a se vedea riturile copilăriei). Aceeaşi evoluţie, de la portic magic la monument, pare să fi avut arcul de triumf roman, învingătorul trebuind mai întîi să se despartă, printr-o serie de rituri, de lumea inamicului, pentru a se putea întoarce, prin trecerea pe sub arc, în lumea romană, ritul de agregare reprezentînd în acest caz sacrificiul adus lui Jupiter Capitolin şi divinităţilor protectoare ale cetăţii[1].

Pînă aici, porticul ritual a acţionat direct. În alte cazuri însă, el constituie adăpostul unor divinităţi speciale. Aceşti „păzitori ai pragului", odată ce iau proporţii monumentale, ca în Egipt, Asiro-Babilonia (dragoni înaripaţi, sfincşi, monştri de toate felurile[2]) sau China (statui), duc în planul secund pragul şi porticul; lor li se adresează rugile şi sacrificiile: ritul trecerii materiale a devenit un rit de trecere spirituală. Nu mai reprezintă un act de trecere care realizează pasajul, ci o forţă individualizată ce asigură pasajul în mod imaterial[3].

Or, se întîmplă rar ca aceste două forme să se prezinte izolat: în imensitatea cazurilor, ele se combină. Şi vedem într-adevăr, în diverse ceremonialuri, ritul direct aliindu-se celui indirect, ritul dinamist, celui animist, fie pentru a îndepărta obstacolele care se pot opune trecerii, fie pentru a efectua chiar trecerea.

Printre riturile de trecere materială se cuvine a mai cita cele de străbatere a trecătorilor cu depuneri de diverse obiecte (pietre, pînzeturi, blănuri etc.), de ofrande, de invocaţii faţă de geniul locului etc.: Maroc *(kerkur)*, Mongolia, Tibet (*obo*), Assam, Anzi, Alpi (*chapelles*) etc. Trecerea unui rîu este frecvent însoţită de ceremonii[4], iar ca rit negativ corespunzător întîlnim

1. Privind secvenţa riturilor de triumf, vz. Montfaucon, *Antiquités expliquées*, Paris, 1719, folio, vol. IV, pp. 152-161.
2. Despre astfel de divinităţi şi riturile cu privire la ele, vezi E. Lefebure, *Rites Égyptiens*; *construction et protection des édifices*, in: *Publ. Ec. Lettres d'Alger*, Paris, 1890; pentru taurii înaripaţi din Asiria, cf. p. 62.
3. Despre divinităţile pragului, cf. Trumbell *op.cit.* pp. 94 şi urm., Farnell, *Anthropological Essayes pres. to. E.B. Tylor*, Oxford, 1907, p. 82; J.-G. Frazer, *ib.*, p. 167; China: de obicei *Shen-Shu* şi *Jü-lü* (cf. De Groot-Chavannes, *Les fêtes annuellement célébrées à Emouy*, Paris, 1886, pp. 597 şi urm.); dar şi la Beijing, *Ch'in-Ch'iung* şi *Yü-chih-kung* (cf. Grube, *Pek. Wolksk.*, pp. 93-94); Japonia: Is. Bird, *Unbeaten Tracks in Japan*, Londra, vol. I, pp. 117, 273; Michael Revon, *Le Shinntoïsme*, in: *Rev. de L'Hist. des Rel.*, 1905, vol. I, pp. 389 şi 390; Munro, *Primitive culture in Japan*, Yokohama, 1906, p. 144; etc.
4. A se vedea printre alţii, H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil*, Paris, 1886, p. 65; reamintesc ceremoniile de construcţie şi de inaugurare a podurilor (cf. *pontifax*). – Cît despre riturile de trecere prin sau pe sub ceva, ele au fost

interdicţia ca regele sau preotul să traverseze un anume rîu sau, în general, un curs de apă. La fel, îmbarcarea sau debarcarea, actul de a urca în trăsură sau în palanchin, de a urca pe cal pentru a pleca în călătorie etc. sînt frecvent însoţite de rituri de separare la plecare şi de rituri de agregare la întoarcere.

În fine, în anumite cazuri, sacrificiile zise de întemeiere şi de construcţie sînt cuprinse în categoria riturilor de trecere. Să remarcăm că ele se studiază izolat atunci cînd fac parte dintr-un ansamblu ceremonial omogen, cum ar fi ceremonia de schimbare a domiciliului[1]. Orice casă nouă este o locuinţă tabu pînă cînd, prin rituri apropriate, devine *noa*[2]. Această întemeiere a tabuului este, în formele şi mecanismele sale, aceeaşi cînd e vorba de un teritoriu sau de o femeie etc. sacralizate: spălări sau lustraţii, comensualitate. Alte practici au ca obiect să facă în aşa fel încît casa să fie rezistentă, să nu se dărîme etc. Şi a

---

culese în *Mélusine* de mai toţi folcloriştii. Ar fi cazul să fie rediscutate, dar nu o voi face aici. Voi cita doar pe unul, cf. Krascheninnikov, *Histoire et description du Kamtchatka*, Amsterdam, M.M. Rey, 1760, vol. I, pp. 130-31 şi cf. p. 136:
„Curînd, în iurtă au fost aduse crengi de mesteacăn. Numărul lor era egal cu cel al familiilor, încît fiecare kamciadal luă cîte o ramură pentru familia lui şi o îndoi, făcînd din ea un cerc. Îşi puse femeia şi copiii să treacă prin cerc de cîte două ori, iar după ce aceştia trecură, au pornit a se roti în cerc. Ceremonia, ei o numesc «purificare de păcate»". Or, din descrierile lui Krascheninnikov, rezultă că mesteacănul reprezintă un arbore sfînt la populaţia din Kamciatka, fiind utilizat în majoritatea ceremoniilor; încît, interpretarea poate fi: 1⁰ sanctificarea a fost directă, prin influenţa mesteacănului care este *pur*; 2⁰ a existat un transfer de impuritate de la indivizi la mesteacăn, ceea ce corespunde cu restul ceremoniei: „Odată purificaţi, indivizii au ieşit din iurtă purtînd ramurile de mesteacăn, prin *jupana*, prima ieşire, însoţiţi fiind de rudele de ambe sexe. Afară, au trecut din nou prin cercul de ramuri de mesteacăn, după care crengile au fost înfipte în zăpadă, cu vîrful îndreptat spre Răsărit. Apoi, şi-au scuturat hainele şi, lăsînd acolo *tonşitce*, au intrat din nou în iurtă prin intrarea cea adevărată şi nu prin *jupana*." Cu alte cuvinte, ei au lăsat afară impurităţile marteriale sacralizate acumulate în îmbrăcăminte, obiectul ritualic cel mai important, *tonşitce*, făcut din «iarbă dulce» etc., categoria de *sacra* şi ramurile devenite receptoare ale sacrului. Trecerea pe sub arcurile sacralizate înlătură în mod automat caracterul sacru la indivizi, caracter dobîndit prin executarea unor complicate ceremonii al căror sfîrşit este ritul descris mai sus. Arcurile reprezintă porticul ce separă lumea sacrului de lumea profană; odată reîntorşi în profan, actorii ceremoniei pot folosi din nou intrarea principală a colibei.

1. Despre sacrificiile de construcţie, vezi P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, in: *Zeitschrift für Ethnologhie*, 1898, pp. 1-54, care a văzut doar în cîteva rituri de apreciere. Pentru riturile franceze, cf. P. Sébilla, *Le Folk-lore de France*, Paris, 1907, vol. IV, pp. 96-98, iar pentru diferitele teorii, Trumbull, *loc. cit.*, pp. 45-57; Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, Londra, vol. I, 1906, pp. 461 şi urm. Asemenea rituri sînt incluse într-o categorie mai amplă pe care o numesc *rituri de «prima oară»* (cf. cap. IX). Farmecul, 43, 3-15 din *Kausika-Sutra* (W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga, 1900, pp. 147-148) se raportează nu numai la construcţie şi intrare, ci chiar menţionează schimbarea locuinţei indivizilor şi animalelor sălbatice.
2. Pentru o ceremonie tipică, cf. Hildburgh, *Notes on sinhalese magic*, in: *Journ. Anthrop. Inst.*, vol. XXXVIII (1908), p. 190.

fost o eroare a se vedea în unele dintre ele reminiscenţe ale unui străvechi sacrificiu uman. Diverselor rituri de înlăturare a tabuului, de fixare a geniului protector, de transfer al primei morţi, de securitate viitoare le urmează riturile de agregare: libaţiuni, vizite ceremoniale, consacrarea diverselor părţi, împărţirea pîinii, a sării, a unei băuturi, prînzul în comun (în Franţa: *prendre la crémaillère* – sărbătorirea printr-o masă a instalării într-o casă nouă, *n. tr.*). Aceste rituri sînt propriu-zis rituri de identificare a locuitorilor viitori cu noua lor locuinţă. Dat fiind faptul că locuitorii înşişi, de exemplu un logodnic sau un tînăr soţ ajutat de familia sau de soţia sa etc. sînt cei care au construit casa, riturile pornesc chiar de la începutul construcţiei.

Riturilor de intrare într-o casă, templu etc., le corespund riturile de ieşire, care sînt fie identice, fie inverse. În epoca lui Mahomed, intrînd şi ieşind, arabii mîngîiau zeul domestic cu mîna[1], acelaşi gest fiind, după moment, fie rit de agregare, fie de separare. În acelaşi mod, orice evreu pios, de fiecare dată cînd trece pe poarta principală a casei sale, atinge cu un deget al mîinii drepte *mazuza*, cufăraşul fixat pe cadrul porţii, în care se află o hîrtie, o bandă de stofă etc., avînd scris sau brodat numele sacru al lui Dumnezeu (Shadai); îşi coboară degetul imediat şi zice: „Domnul să-mi ocrotească ieşirea şi intrarea, de acum pînă în veci!”[2], ritul verbal adăugîndu-se celui manual. Vom nota că, de obicei, doar poarta principală, fie că este consacrată printr-un rit special, fie pentru că e orientată într-o direcţie favorabilă, reprezintă locul de desfăşurare al riturilor de intrare şi de ieşire, celelalte deschideri (ale casei) neavînd caracter de prag între lumea familială şi cea exterioară. De unde şi preferinţa hoţilor (în alte civilizaţii decît a noastră) de a pătrunde prin alte părţi decît pe uşă; şi obiceiul de a scoate cadavrul prin uşa din spate sau pe fereastră, de a nu permite femeii să iasă în timpul sarcinii sau menstruaţiei decît pe poarta secundară, de a nu introduce cadavrul animalului sacralizat decît pe fereastră sau printr-o spărtură etc. Aceste rituri au ca obiect să împiedice poluarea unui pasaj care trebuie să rămînă liber, de vreme ce el a devenit astfel prin rituri speciale; de asemenea, nu e voie să scuipi, să urinezi etc.

1. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 187.
2. Clay Trumbell, *Thershold Covenant*, pp. 69-70 (Siria).

Cîteodată, valoarea sacră a pragului se regăseşte la toate pragurile casei: în Rusia, am văzut case în care pe pragul fiecărei camere era bătută în cuie cîte o potcoavă; or, în aceste case, fiecare cameră avea icoana sa.

În orice caz, pentru a înţelege riturile cu privire la prag, trebuie să ne amintim că pragul nu reprezintă decît un element al uşii şi că cea mai mare parte dintre aceste rituri trebuie luate în sens direct şi material ca rituri de intrare, de aşteptare şi de ieşire, adică de trecere.

Capitolul III

INDIVIZII ŞI GRUPURILE

Starea şi însuşirile străinului – Rituri de agregare a străinului – Comensualitatea – Schimburile ca rit de agregare – Fraternizarea – Riturile de salut – Riturile sexuale de agregare – Domiciliul străinului – Călătorul : rituri de plecare şi de întoarcere – Adopţiunea – Schimbarea de stăpîn – Războiul, vendeta, pacea

Orice societate generală poate fi considerată ca un fel de casă divizată în camere şi coridoare, avînd pereţii exteriori cu atît mai puţin groşi şi uşile de comunicare cu atît mai largi şi mai puţin închise, cu cît societatea este mai apropiată de a noastră prin forma ei de civilizaţie. Din contra, la semi-civilizaţi, aceste compartimente sînt izolate cu grijă unele de altele şi, pentru a trece de la unul la altul, sînt necesare formalităţi şi ceremonii prezentînd o mare analogie cu riturile de trecere materiale despre care tocmai am vorbit.

Orice individ sau grup care, nici prin naştere, nici prin calităţi speciale dobîndite, nu are dreptul imediat de a intra într-o casă determinată de o astfel de ordine şi de a se instala într-una dintre aceste subdiviziuni, se află într-o stare de izolare ce ia două forme pe care le putem întîlni fie izolate, fie în combinaţie. Ei sînt fără apărare, întrucît nu fac parte din acea societate specială sau generală ; sînt puternici deoarece aparţin lumii sacre, societatea constituind pentru membrii ei lumea profanului. De aici, conduita diferită a populaţiilor, unii ucigîndu-i, jefuindu-i, maltratîndu-i pe străini fără nici o judecată[1], alţii temîndu-se de ei, adulîndu-i, utilizîndu-i ca fiinţe atotputernice ori luînd împotriva lor măsuri de apărare magico-religioasă.

Faptul că, pentru un mare număr de populaţii, străinul reprezintă o fiinţă sacră, înzestrată cu potenţialitate magico-religi-

1. În cazurile de jaf organizat, de exemplu al caravanelor, sau în caz de naufragiu, fenomenul este în primul rînd economic şi juridic şi nu atinge decît în mică măsură magico-religiosul. Uneori totuşi, de exemplu în Fiji, jurisdicţia în caz de naufragiu pare să aibă drept obiect împiedicarea străinului (periculos din punct de vedere magic) de a pătrunde pe teritoriul tribului.

oasă, benefică sau malefică în mod supranatural, a fost pus în evidenţă în repetate rînduri, în special de J.-G. Frazer[1] şi E. Crawley[2], ambii explicînd riturile la care e supus străinul prin teroarea magico-religioasă resimţită în prezenţa lui. Scopul este să-l facă fie neutru, fie binevoitor şi să „rupă farmecul" ce-l înconjoară. H. Grierson admite chiar acest punct de vedere, dar, în plus, el se interesează de situaţia economică şi juridică a străinului[3]; referinţele sale sînt numeroase. Cele ale lui Westermarck[4], care enumeră mai multe motive ce pot condiţiona conduita faţă de străin (sensibilitate, interes concret sau supranatural etc.), sînt mai multe; el respinge teoria contagionistă a lui Crawley (care nu vedea în riturile cu privire la străin decît un mijloc de a înlătura „tabuul de izolare individuală"), ca să propună una şi mai restrînsă: aceste rituri ar avea ca obiect să înlăture deochiul şi „imprecaţia condiţională" pe care orice străin ar poseda-o aprioric[5]. Pe de altă parte, Jevons a restrîns semnificaţia unor asemenea rituri la simple rituri de purificare a veşmintelor şi a bunurilor străinului, nu şi a străinului[6].

Fiecare din aceste puncte de vedere este valabil pentru o serie mai mare sau mai mică de fapte de detaliu: dar, astfel nu am putea înţelege sensul mecanismului riturilor referitoare la străin, nici raţiunea de a fi a ordinii în care se succed, nici, în sfîrşit, cea a analogiilor între aceste succesiuni rituale şi succesiunea riturilor de copilărie, de adolescenţă, de logodnă, de căsătorie etc.

Consultînd documentele care descriu în detaliu ceremonialul la care sînt supuşi străinii izolaţi sau grupurile de străini (caravane, expediţii ştiinţifice etc.), vom observa, sub varietatea formelor, o remarcabilă unitate a secvenţelor. Sosirea unui număr mare de străini are ca efect acte de întărire a coeziunii sociale locale: toţi locuitorii părăsesc satul şi se refugiază în

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a II-a, vol. I, pp. 297-304; Trumbull, *loc. cit.*, pp. 4-5 şi *passim*, nu ia în considerare decît riturile în relaţie cu sîngele şi pragul.
2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 141, 239, 250 şi urm.
3. H. Grierson, *The Silent Trade*, pp. 30-36 şi 70-83.
4. E.Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. I, Londra, 1906, pp. 570-596.
5. Cf. în special pp. 586-592 şi concluziile cu adevărat simpliste de la p. 390.
6. F.-B. Jevons, *Introduction to the history of religion*, Londra, 1896, p. 71. Nu înţelegem cum diversele veşminte şi bunuri pot fi impure, periculoase, tabuuri, fără ca şi posesorul lor să fie la fel, adică tocmai cel care le poartă sau le aduce cu el.

locuri bine apărate: deal, pădure; sau închid uşile, se înarmează, dau semnale de adunare (focuri, trîmbiţă, tobe etc.); sau numai şeful de trib, singur ori însoţit de războinicii săi, merge în întîmpinarea străinilor, în calitate de reprezentant al societăţii, fiind mai imun decît indivizii de rînd împotriva contactului cu aceştia. În alte cazuri, sînt trimişi intermediari speciali, delegaţi aleşi. Pe de altă parte (cu excepţii de ordin politic, de exemplu), străinii nu pot pătrunde imediat pe teritoriul tribului sau în sat; ei trebuie să îşi arate intenţiile de departe şi să suporte o perioadă de aşteptare, sub forma cunoscută a plictisitoarelor tratative africane. Este stadiul preliminar, care durează mai mult sau mai puţin. Urmează perioada de prag: schimb de daruri, oferirea de alimente de către localnici, pregătirea locuinţei[1] etc. În fine, ceremonia se termină prin rituri de agregare: intrarea solemnă, prînzul în comun, schimb de strîngeri de mînă etc.

Fiecare dintre etapele apropierii dintre străini şi indigeni variază în durată şi complexitate de la un popor la altul[2]. Dar, fie că e vorba de colectivităţi sau de indivizi, mecanismul este totdeauna acelaşi: oprire, aşteptare, trecere, intrare, agregare. În detaliu, aceste rituri pot consta dintr-o atingere propriu-zisă (bătaie pe umeri, strîngeri de mînă etc.); din schimburi de cadouri alimentare preţioase etc., de mîncat sau de băut, din fumatul (calumetului) în comun; din sacrificii animale; din udarea cu apă, sînge etc. sau oncţiuni; din prinderea sau acoperirea împreună, aşezarea pe acelaşi loc etc. Contactul indirect are loc prin „purtătorii de cuvînt", atingerea succesivă sau simultană a aceluiaşi obiect sacru, a unei statui aparţinînd unei divinităţi locale, a unui „ulcior fetiş" etc. Enumerarea ar putea fi extinsă după dorinţă şi nu am prezentat aici decît o mică parte a acestor rituri.

Comensualismul sau ritul de a mînca şi de a bea în comun, despre care vom mai vorbi deseori în acest volum, este cu

---

1. Care poate fi „casa comună" a tinerilor sau a războinicilor, o locuinţă specială aparţinînd şefului sau unui nobil, un caravanserai etc.; în fine, un apartament dintr-o casă locuită de o familie locală, caz în care se produce frecvent agregarea străinului la acea familie şi, prin aceasta, la societatea generală.
2. Cf. descrierilor comparate din cartea mea *Tabou, Tot. Mad.* pp. 40-47. Ar fi locul să includem în această categorie protocolul recepţiilor misiunilor diplomatice etc., care marchează contactul între două colectivităţi. Semnalez mai ales ritualul de „bun-sosit" la triburile din Australia centrală; cf. Spencer şi Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1905, pp. 568-579.

certitudine un rit de agregare, de uniune materială[1] propriu-zisă, ceea ce s-a numit un „sacrament de comuniune"[2]. Uniunea astfel formată poate fi definitivă. Dar, cel mai adesea, nu durează decît pe timpul digestiei, fapt constatat de căpitanul Lyon la eschimoşi: ei nu-l considerau ca oaspete decît vreme de douăzeci şi patru de ore[3]. Deseori, comensualismul e alternativ: se fac schimburi de alimente, ceea ce constituie o legătură întărită. Cîteodată, schimbul alimentar se face fără comensualitate şi atunci el se încadrează în vasta categorie a schimburilor de daruri[4].

Aceste schimburi au o eficacitate directă, o acţiune constrîngătoare: a accepta un dar de la cineva, înseamnă a te lega de acea persoană. Este ceea ce, parţial, a văzut Crawley[5], dar Ciszewski, în monografia sa privitoare la fraternizarea populaţiilor slave din Balcani, din Rusia[6] etc. nu a înţeles. El priveşte riturile de agregare ca fiind „simbolice" şi recunoaşte patru tipuri principale: comensualitatea (a mînca şi a bea), actul de a se prinde împreună, acela de a-şi da un sărut şi „simbolul de *naturae imitatio*"[7]. Lăsîndu-l deoparte pe cel din urmă (naştere simulată etc.), întrucît este de ordin simpatetic, observăm că riturile descrise de Ciszewski în cursul cercetării sale se clasează astfel: comensualitatea individuală sau colectivă[8], comuniunea creştină simultană[9], legarea cu aceeaşi frînghie sau centură[10], ţinerea de mînă[11], luarea în braţe a celuilalt (îmbrăţişarea)[12], punerea împreună a piciorului pe amplasamentul vetrei[13], schimbul de cadouri[14] (stofe, veşminte), de arme[15], de monezi de aur sau de argint[16], de buchete[17], de

1. Cf. Crawley, *Mystic Rose*, pp. 157 şi urm., 214, 456 şi urm.
2. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, pp. 206-210; Sidney Harland, *The Legend of Perseus*, *passim* în cele 3 volume
3. *The Private Journal of Capt. G.-F. Lyon*, Londra, 1824, p. 350.
4. Pentru ref. bibl. vezi. H. Grierson, *loc. cit.*, pp. 20-22 şi 71; Westermarck, *Orig. of Moral Ideas*, vol. I, pp. 593-594.
5. *Mystic Rose*, p. 237; el interpretează riturile de unificare şi cele de ridicare a tabuului numai dintr-un punct de vedere individualist, pp. 237-257.
6. Stan Ciszewski, *Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897.
7. *Ibid.*, p. 141.
8. *Ibid.*, pp. 2, 33, 35, 39, 43-45, 54, 57.
9. *Ibid.*, pp. 34, 63.
10. *Ibid.*, pp. 3, 38, 40
11. *Ibid.*, p.35.
12. *Ibid.*, pp. 46, 54, 55.
13. *Ibid.*, pp. 45, 47.
14. *Ibid.*, pp. 27, 33, 34, 45, 46, 55.
15. *Ibid.*, pp. 32, 57, 69.
16. *Ibid.*, pp. 43-45.
17. *Ibid.*, pp. 43-46.

coroane[1], de pipe[2], de inele[3], de săruturi[4], de sînge[5], de obiecte sacre creştine[6] (cruce, lumînare, icoană), sărutul aceloraşi obiecte sacre[7] (icoană, cruce, evanghelie), pronunţarea unui jurămînt[8]. Or, dacă ne raportăm la monografia lui Ciszewski, constatăm că există întotdeauna combinaţii, în fiecare ceremonial special şi local, de mai multe asemenea procedee de uniune şi că în toate există unul, dacă nu mai multe, rituri de schimb. Deci acesta este cel care ocupă locul principal, la fel ca în riturile de căsătorie, după cum vom vedea mai tîrziu. Este vorba de un procedeu de transfer mutual de personalitate, la fel de simplu ca mecanism ca şi cel de prindere în comun, acoperire cu o haină sau văl etc. De altfel, schimbul sîngelui nu e mai primitiv, deşi este mai dur şi mai crud, decît schimbul unei părţi de îmbrăcăminte, a unui inel, a unui sărut[9].

La schimburile citate îl vom adăuga pe cel de copii (din China, de exemplu), de surori şi de femei (Australia etc.), de veşminte, de divinităţi, de orice tip de obiecte sacre, cum ar fi cordoanele ombilicale[10]. La anumiţi amerindieni septentrionali (salish etc.), acest schimb a luat forma unei instituţii, *potlach*-ul, fiind executat periodic de fiecare la rîndul său[11], aşa după cum una dintre obligaţiile regalităţii, la semi-civilizaţi, constă din a redistribui supuşilor „cadourile" oferite obligatoriu. Pe scurt,

---

1. *Ibid.*, p. 41.
2. *Ibid.*, p. 57.
3. *Ibid.*, p. 42.
4. *Ibid.*, pp. 27, 33, 37, 38, 41-43, 45.
5. *Ibid.*, pp. 27, 45, 60-69.
6. *Ibid.*, pp. 37, 56-57.
7. *Ibid.*, pp. 34, 37, 39, 55, 56.
8. *Ibid.* p. 41, Ciszewski citează un caz interesant de fraternizare în etape (cu trei stadii: fraternizare mică, medie şi mare), evocînd etapele de iniţiere şi de agregare dintre clasele de vîrstă.
9. Despre fraternizare, a se vedea şi ancheta din *Revue des Traditions Populaires* şi din *Mélusine*; G. Tamassia, *L'Affratelamento*, Turin, 1886; Rob. Smith, *Religion der Semiten*, pp. 239-248; J. Robinsohn, *Psychologie der Naturvölker*, Leipzig, 1896, pp. 20-26. După mărturia lui Ciszewski, p. 94, fraternizarea (socială) creează o rudenie chiar mai puternică decît consagvinitatea naturală.
10. Taplin, *The Narrinyeri*, ed. a II-a, Adelaide, 1878, pp. 32-34. Acest schimb creează relaţia numită *ngia ngiampe*, pe care Crawley, *loc. cit.*, şi-a bazat teoria „inoculării mutuale între indivizi" fără să observe că toate formele de schimb se studiază absolut pe acelaşi plan. Asupra acţiunii sociale a fraternizării, cf. Ciszewski, *loc. cit.*, *passim*, mai ales p. 29. Fraternizarea poate să fie definitivă sau temporară şi atunci se poate reînnoi; cf. Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 7, 45, 49 etc.
11. Cf. C. Hill Tout, între altele, *Journal of the Anthropological Institute*, vol. XXXVII (1907), pp. 311-312.

acest du-te-vino de obiecte între indivizii unui grup delimitat creează continuitatea legăturii sociale dintre ei, în acelaşi mod ca şi „comuniunea".

Ca rit de unire similar cu fraternizarea, voi cita şi cel de realizare în comun a aceluiaşi act ceremonial (năşie, pelerinaj etc.), ce nu mai poate fi rupt decît prin intermediul unui rit special.

Mecanismul direct şi simplu al ritului de agregare a străinului este foarte clar în ceremonia la care se supune Thomson în momentul intrării pe teritoriul populaţiei masai: „A doua zi, un dezertor suaheli veni să-mi ofere pacea şi fraternitatea din partea şefului de district: îmi aduce o capră; o prind de ureche şi, după ce le-am mărturisit tuturor celor prezenţi scopul călătoriei mele, declar că nu vreau răul nimănui şi că nici nu sînt expert în *u-tchaui* (magia neagră). Trimisul sultanului apucă animalul de cealaltă ureche şi promite, în numele şi în locul stăpînului, că nu ne va face nici un rău şi că ne va furniza provizii; în caz de furt, obiectele sustrase ne vor fi înapoiate. Apoi animalul este sacrificat; i se ia de pe frunte o bucată de piele în care se practică două incizii. M'Suaheli, luînd-o în mîini, îmi introduce de cinci ori un deget în fanta inferioară, împingîndu-l în cele din urmă pînă la baza falangei, unde îl voi ţine în timp ce-l fac pe mesager să repete ceremonialul pentru fanta superioară. Operaţiunea odată încheiată, fîşia este tăiată în două, lăsînd cîte o jumătate pe degetele noastre; de aci înainte, sultanul din Chira este fratele călătorului alb"[1]. La indigenii wazaromo, wazegura, wasagara etc., se practică schimbul sîngelui, indivizii fiind aşezaţi unul în faţa celuilalt, cu picioarele încrucişate între ei, în timp ce un al treilea învîrte în mînă deasupra lor o sabie, rostind o imprecaţie împotriva celui ce ar rupe legătura de fraternitate[2]; aici, contactul este cel care leagă în acelaşi timp cu schimbul de sînge; urmează schimbul de daruri[3]. Am citat acest ultim document în special ca să arăt că a fost o greşeală izolarea arbitrară din cadrul ceremonialurilor de agregare, a riturilor în care este utilizat sîngele; în realitate, aceste rituri speciale constituie rareori ele singure întregul ceremonial. În imensa majoritate a cazurilor, procesul comportă simultan rituri de contact, de comuniune alimentară, de schimburi, de joncţiune (legătură etc.), de „lustraţii" etc.

---

1. J. Thomson, *Au pays des Massaï*, Paris, 1886, pp. 101-102.
2. R. Burton, *The Lake Regions in Central Africa*, Londra, 1860, vol. I, p. 114.
3. *Ibidem*, p. 115

Combinaţia diverselor rituri de agregare prin contact direct este foarte vizibilă, de exemplu, în următoarele obiceiuri ale tribului arab al shammarilor. „La shammari, spune Layard, dacă un bărbat poate ţine capătul unei funii sau fir, cealaltă extremitate fiind ţinută de duşmanul său, îi devine acestuia protejat (*dakhîl*). Dacă atinge pînza cortului sau are posibilitatea de a-şi arunca toiagul în ea, devine protejatul locuitorului acelui cort. Dacă izbuteşte să scuipe un om sau să atingă cu dinţii orice obiect care-i aparţine aceluia, devine *dakhîl*-ul său, cu excepţia cazului de furt... Shammarii nu jefuiesc niciodată o caravană din preajma corturilor lor, fiindcă atîta timp cît un străin îi poate vedea, îl consideră ca pe un *dakhîl* al lor."[1]; chiar şi vederea lui reprezintă un contact. Astfel de rituri joacă un rol important în ceremonialul dreptului de azil[2]. De asemenea, chiar faptul de a pronunţa un cuvînt sau o formulă, cum este pentru musulmani *salâm*, are drept efect crearea unei uniuni, cel puţin temporare: iată de ce musulmanii caută felurite subterfugii ca să nu spună unui creştin *salâm*[3].

Diversele forme de salut intră şi ele în categoria riturilor de agregare; ele variază în funcţie de cît de străin este nou-venitul locuitorilor casei sau acelora pe care-i întîlneşte. Diversele forme de salut la creştini, dintre care multe au încă forme arhaice în ţările slave, reînnoiesc cu fiecare ocazie legătura mistică stabilită prin apartenenţa la aceeaşi religie, întocmai ca *salâm*-ul musulmanilor. Citind cîteva descrieri detaliate, vom vedea că la semi-civilizaţi aceste saluturi au ca efect:

1⁰ dacă e vorba de rude, vecini, membri ai tribului, să înnoiască şi să întărească apartenenţa la o aceeaşi societate mai mult sau mai puţin restrînsă;

2⁰ iar dacă e vorba de un străin, să-l introducă într-o societate restrînsă la început , apoi, dacă e dorinţa sa, în alte societăţi restrînse şi, în acelaşi timp, în societatea generală. I se dă mîna sau i se freacă nasul, este izolat de lumea exterioară prin scoaterea încălţărilor, a paltonului sau a acoperămîntului de pe cap;

---

1. Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, Londra, pp. 317 şi urm. Despre statutul de *dakhîl*, cf. şi Rob. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ediţie nouă, Londra, 1907, pp. 48-49, notă.
2. Despre dreptul de azil, a se vedea Trumbull, *loc. cit.*, pp. 58-88, Hellwig, *Das Asylrecht der Naturvölker*, Berlin, 1903, care n-a văzut latura magico-religioasă şi, mai ales, nici legătura cu tabuul şi cu riturile de agregare ale dreptului la azil la semi-civilizaţi, parţial studiate deja din acest punct de vedere de către Rob. Smith, *Rel. der Semiten*, pp. 53-57 şi 206-208 şi Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 71-86 etc.
3. Doutté, *Merrâkeh*, vol. I, pp. 35-38.

unirea se realizează mîncînd sau bînd în comun, executînd în faţa divinităţilor domestice riturile prescrise etc. Pe scurt, printr-o modalitate sau alta, are loc o identificare cu cei întîlniţi, chiar şi numai de moment. La ainu de exemplu, salutul reprezintă realizarea unui act religios[1]. Aceleaşi secvenţe ale riturilor se regăsesc în schimbul de vizite, cu valoare de uniune, dar şi de schimb, schimb care, de exemplu, este un adevărat obicei intertribal la australieni.

În categoria riturilor de agregare contagioase directe, se cuvine să includem un anumit număr de rituri sexuale, cum ar fi schimbul de femei. Dacă ritul este unilateral, avem de a face cu un împrumut de femei (soţie, fiică, soră, rudă, soţia gazdei sau o femeie din aceeaşi clasă ori din acelaşi trib[2]). Cu toate că, în unele cazuri, scopul împrumutului este obţinerea unor copii mai bine dotaţi şi mai puternici (ca urmare a *manei* inerente oricărui străin[3]), totuşi, de obicei, ritul are un sens net de agregare la grupul mai mult sau mai puţin restrîns din care femeia împrumutată face parte. De fapt, este un echivalent al mesei luate în comun. La populaţia din Australia Centrală se trimit ca mesageri un bărbat şi o femeie sau doi bărbaţi şi două femei, purtînd ca semn al misiunii lor un pachet de pene de cacadu şi oase în nas (introduse în septul perforat). După discuţiile dintre mesageri şi oamenii din tabără, primii le conduc pe cele două femei la o oarecare distanţă de tabără şi pleacă. Dacă bărbaţii grupului vizitat acceptă negocierile, cu toţii au relaţii sexuale cu femeile. De asemenea, atunci cînd un grup de războinici aflaţi în expediţie de vendetă se află aproape de o tabără unde au intenţia să ucidă pe cineva, li se oferă femei; dacă au relaţii sexuale cu ele, cearta se consideră terminată, acceptarea fiind un semn de amiciţie; acceptarea femeilor şi

1. A se vedea detaliile riturilor în J. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londra, 1891, pp. 188-197, Cf. Chamberlain, *Things Japanese*, 1890, pp. 333-339 (*Tea ceremonies*); Hutter, *Kamerun*, pp. 135-136 şi 417-418, şi în general monografiile etnografice asupra: politeţei, etichetei, saluturilor şi ospitalităţii.
2. Cf. pentru teorii şi referinţe: Westermarck, *The Origin of Human Marriage*, Londra, 1891, pp. 73-75; Crawley, *Mystic Rose*, pp. 248, 280, 285, 479; *Marco-Polo*, ed. Yule şi Cordier, Londra, 1905, vol. I., p. 214; vol. II, p. 48, n. 4; pp. 53-54; Potter. *Sobrâb and Rustem*, Londra, 1902, pp. 145-152. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, Paris, 1905, pp. 149-150; în Maroc şi la kabylii din Algeria, împrumutul fetelor nu are loc decît pentru „stăpînii cortului", nu şi pentru „locuitorii obişnuiţi".
3. Acest caz intră în categoria generală a riturilor de înmulţire, de exemplu, împrumutul de femei relatat de Marco-Polo, *loc. cit.*, II, 53, are ca scop asigurarea unor recolte bune şi, în general, „o creştere importantă a prosperităţii materiale".

continuarea vendetei ar reprezenta o ofensă gravă adusă obiceiurilor intertribale[1]. În ambele cazuri, coitul constituie un act de identificare şi de uniune, ceea ce concordă cu faptele pe care le-am citat în alte lucrări[2], dovedind că pentru locuitorii Australiei Centrale actul sexual este un adjuvant magic şi nu un rit de înmulţire. Astfel pot fi explicate, ca rituri de agregare la un grup unit printr-o legătură religioasă, un mare număr de cazuri de prostituţie sacră, în care prostituatele sînt, şi lucrul este stipulat expres, rezervate străinilor, cuvîntul înţelegîndu-se de această dată într-un sens foarte larg, echivalent cu cel de „neiniţiaţi" sau de „neadoratori ai divinităţii de care prostituatele sînt legate"[3].

Ceremonia primirii unui străin este adesea combinată conform unor reguli pe care ar fi interesant să le observăm. De exemplu, deseori, străinul primeşte drept locuinţă o „casă comună", cum e *lapa* în Madagascar, avînd într-o mai mică sau mai mare măsură, după populaţie, caracterul unei „case a tinerilor", al unei „case de bărbaţi adulţi" sau al unei „case de războinici"[4]. Astfel, el este agregat, nu societăţii generale, ci societăţii speciale ce răspunde cel mai bine propriului său caracter de bărbat activ şi în putere. Ospitalitatea îi conferă străinului unele drepturi militare, sexuale şi politice. Acest procedeu e răspîndit în special în Indonezia, în Polinezia, în anumite regiuni ale Africii, în timp ce în altele domiciliul îi este atribuit străinului de şef sau rege, personaj sfînt. Stadiul următor este dat de caravanseraiul din Orient, fostul rit de agregare fiind înlocuit de diversele tributuri; este stadiul pur economic.

N-am luat în considerare pînă aici decît străinul ca atare, privit din punctul de vedere al celor cu care intră în contact ca indivizi sau grupuri. Dar, de regulă, orice străin are căminul său, de unde nu ne putem aştepta să fi putut pleca fără să parcurgă ceremoniile de sens invers celor de agregare, despre care tocmai am discutat. De altfel, de fiecare dată cînd un străin este introdus într-un grup, dacă-l părăseşte, el trebuie, teoretic, să fie supus riturilor de separare. Şi într-adevăr, se constată

1. Spencer şi Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, p. 98.
2. *Mytes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, pp. LVI-LVII; despre împrumutul de femei în Australia, cf. *Nat. Tr.*, pp. 74, 106, 108, 267; *Northern Tribes*, Londra, 1904, pp. 133-139.
3. Cf. faptelor din Sidney Hartland, *At the Temple of Mylitta*, in: *Anthrop.* Essays pres. to E.-B. Tylor, pp. 189-202; apoi cărţile lui Dulaure, Frazer etc.
4. Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902, pp. 203-213, în special pentru diversele forme de case comune şi evoluţia lor.

practic un echilibru perfect. Riturilor de sosire le corespund cele de adio; vizite, ultimul schimb de daruri, masa în comun, ultimul pahar la botul calului[1], urări şi saluturi, obiceiul de a-l conduce o porţiune de drum, cîteodată chiar sacrificii. Vom găsi asemenea fapte în cea mai mare parte a naraţiunilor despre explorări. În orice caz, iată cîteva: „Religia conţine, la musulmani mai ales, numeroase precepte privind călătoria. Cărţile *hadith* şi *adab* consacră cîte un capitol călătorilor... În Africa de Nord, se aruncă apă peste paşii celui care va pleca. Cînd, în 1902, părăseam Mogador-ul pentru a face o călătorie în interiorul continentului, un membru al familiei unuia dintre tovarăşii mei musulmani a ieşit din casă în momentul plecării şi a aruncat o găleată cu apă sub picioarele calului"[2]. E posibil să fi fost un rit „de purificare" sau un rit „destinat să distrugă maleficiile viitoare ori trecute", cum crede Doutté, urmînd interpretările lui Frazer[3]: după mine, e mai degrabă un rit de separare; călătorul „trece un Rubicon" artificial. Astfel de rituri de separare sînt, printre altele, foarte dezvoltate în China, pentru mandarinii care îşi schimbă provincia, la plecarea lor în călătorie[4] etc. Se pare că toate riturile de plecare în călătorie, în expediţie etc. au drept scop să facă despărţirea să nu fie bruscă, ci progresivă, la fel cum, în general, agregarea nu se face decît prin parcurgerea unor etape.

Cît despre riturile de întoarcere a călătorului, ele comportă rituri de îndepărtare a impurităţilor din călătorie (de separare) şi rituri de agregare treptată, cum sînt anume rituri de bestialitate şi ordalii din Madagascar[5]. Aceste rituri sînt evidente mai ales dacă absenţele, de exemplu ale soţului, sînt periodice.

---

1. În original: „coup de l'étrier" (*n.tr.*)
2. Doutté, *Merrâkech*, pp. 31, 91.
3. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, p. 303; cf. şi H. Grierson, *Silent Trade*, pp. 33-34, 72-74; Westermarck, *Moral Ideas*, vol. I, pp. 589, 594.
4. „Atunci cînd mandarinul este pe punctul de plecare, toţi locuitorii ies pe drum; se aşază din loc în loc, înşiruiţi de la poarta oraşului pe unde trebuie să treacă mandarinul pe o distanţă de două, trei leghe; peste tot pot fi văzute mese frumos lăcuite, îmbrăcate în satin şi pline cu prăjituri, cu lichioruri şi ceai. Cînd trece, fiecare îl opreşte, îl obligă să se aşeze, să mănînce şi să bea... Ceea ce e mai amuzant este că toţi vor să aibă ceva din ceea ce îi aparţine. Unii îi iau cizmele, alţii boneta, alţii surtucul, dar i se dau în acelaşi timp altele şi, înainte de a ieşi din mulţime, se întîmplă să încalţe cîteodată şi treizeci de perechi de cizme diferite". Părintele Le Compte, *Nouv. Mém. de la Chine*, Paris, 1700, vol. II, pp. 53-54. Pentru mai multe detalii moderne, cf. Doolittle, *Social Life of the Chinese* (Fou-Tchéou), vol. II, pp. 235-236 şi 302-303.
5. *Tab. Tot. Mad.*, pp. 249-251 şi 169-170; despre riturile de întoarcere în general, a se vedea Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 306-307; ale războinicilor,

Totuşi, prin plecarea sa, călătorul nu este complet separat nici de societatea sa proprie, nici de societatea în care s-a agregat în timpul drumului. De aici provin, în timpul absenţei sale, regulile de conduită pentru familie, constînd din interzicerea oricărui act ce ar putea leza pe cel absent în mod simpatetic sau direct (prin telepatie)[1]; de unde şi obiceiul de a-l înzestra pe călător cu un semn de recunoaştere (toiag, tăbliţă, scrisoare etc.) care să-l introducă automat în alte societăţi speciale. Aşa se face că la indigenii votiak, în caz de boală, de epizootie etc., s-a recurs la un *usto-tuno* (varietate de şaman): „Este chemat de departe, astfel încît să nu cunoască pe nimeni. Este condus dintr-un sat în altul, după necesităţi. Cînd îşi părăseşte locuinţa, el pretinde un «angajament» al satului care îl cheamă. Angajamentul constă dintr-o bucată de lemn pe care fiecare şef de familie şi-a înscris *tamga* (marcă de clan şi de proprietate). *Usto-tuno* lasă bucata de lemn acasă, astfel încît soţia lui să-şi poată cere soţul înapoi. Formalitatea se repetă la fiecare trecere a lui *usto-tuno* într-un alt sat, bucata de lemn cu semnele *tamga* ale satului rămînînd totdeauna în mîinile stăpînei casei pe care *urto-tuno* o părăseşte"[2]. La fel, trecerile mesagerilor australieni de la un clan sau trib la altul sînt incontestabil ritualizate[3] şi ştim deja aceasta din practicile prin care erau reglate sosirile şi plecările negustorilor din Evul Mediu în Europa şi Orient.

Aceeaşi secvenţă se regăseşte în ritualul adopţiunii. La Roma, acesta cuprindea: 1⁰ *detestatio sacrorum*, ansamblu de rituri de separare de clasa patriciană, de personalul casei, de vechiul cult domestic, de fostul nucleu familial; 2⁰ *transitio in sacra*, ansamblu de rituri de agregare la noul mediu[4]. Ritualul

---

Lafitau, *Moeurs des Sauvages Amériquains*, Paris, 1724, vol. II, pp. 194-195, 260; despre riturile de călătorie în India antică, Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga (Ac. Néer. des Sc.), 1908, pp. 46, 63-64 etc.

1. La fel se petrec lucrurile în absenţa pescarilor, a vînătorilor, a războinicilor. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 27-35; *Tabou, Tot. Mad.*, pp. 171-172, cu referinţe la Flacourt, Catat, la care îl vom adăuga pe Ellis, *Hist. of Mad.*, vol. I, p. 167; din Borneo, Fl.E. Hewitt, *Some Sea-Dayak Tabus*, in: *Man*, 1908, pp. 186-187.
2. I. Vasiliev. *Obozrièniе iazytcheskikh obriadov, suevièrii u vièrovanii Votiakov Kazanskoï i Viatskoï gubernii.* Kazan, 1906, p. 14. Cf., în această privinţă, articolele despre toiagul mesagerului etc.
3. Cf. Spencer şi Gillen, *Native Tribes*, pp. 97, 159, 274; *Northern Tribes*, pp. 139, 551; A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South East Australia*, Londra, 1904, pp. 678-691.
4. A se vedea Daremberg şi Saglio, *Dictionn. des Antiq. grecques et romaines,* s. v., *adoptio, consecratio, detestatio* etc.; despre adopţiunea la semi-civilizaţi, cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus* vol. II, pp. 417 şi urm.; Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 21 şi urm.; la slavi, Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 103-109.

chinez comportă şi el părăsirea fostelor clanuri şi culte domestice în favoarea celor noi. Riturile de detaliu din cadrul adopţiunii sînt identice cu cele deja semnalate: schimburi (de sînge, de cadouri etc.); legături, acoperire, habitarea în comun; alăptare reală sau simulată; naştere simulată etc. Riturile de separare au fost mai puţin observate; remarcăm că la slavii din Sud există rituri care îi separă pe indivizii consideraţi înrudiţi fiindcă s-au născut în aceeaşi lună. La şammarii din India, în cazul unei adopţiuni, toţi membrii clanului se reunesc iar părinţii băiatului spun: „Ai fost fiul meu printr-o acţiune malefică (*pàp*); acum eşti fiul cutăruia printr-o acţiune sfîntă (*dharm*)"; membrii clanului aruncă orez asupra copilului iar cel care îl adoptă oferă o masă ceremonială tuturor celor prezenţi[1]. În sfîrşit, la anumiţi amerindieni, ritualul adopţiunii este în legătură cu ideile despre *mana* (*orenda, manitu* etc.) şi despre reîncarnare; numele joacă aici un rol important, fiindcă prin nume individul este distribuit în diferite secţiuni ale clanului şi în cele matrimoniale; de altfel, se atribuie celui adoptat o vîrstă fictivă şi aceasta chiar dacă e vorba de un grup (adoptarea populaţiei tuscarora drept „copii" de către oneida, a delawarilor de către onedia, a delawarilor ca „bucătari", de către Liga celor Cinci Naţiuni; de unde şi costumul lor special (feminin) şi schimbarea activităţii lor economice[2]).

Riturile schimbării stăpînului în cazul unui client sau sclav au aceeaşi explicaţie: pentru sclav, nu numai faptul de a-şi oferi un copil stăpînului îi modifică poziţia socială, însă această modificare se însoţeşte cu rituri de agregare care, în anumite cazuri, amintesc de ceremonialul de căsătorie. Riturile de agregare se înrudesc cu riturile dreptului de azil. Ca rit de agregare, citez lovitura violentă de băţ dată în Loango, de sclav, noului stăpîn care l-a ales[3] şi ceremonia numită *tombika* (sau *shimbika*) la populaţia kimbunda[4]. Apoi, voi aminti ceremoniile schimbării clanului, a castei, a tribului, cele de naturalizare etc., al căror mecanism comportă de asemenea rituri de separare, de prag şi de agregare.

Acelaşi mecanism îl găsim şi atunci cînd nu mai este vorba de indivizi, ci de grupuri: riturile de separare includ aici

1. W. Crooke, *Census of India 1901*, in: *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 171.
2. A se vedea Hewitt, *Handbook of American Indians*, in: *Bull. Bu. Am. Ethnol.*, nr. 30, vol. I, s. v. *Adoption*, pp. 15-16.
3. Pechuel-Loësche, *Volkskunde von Loango*, Suttgart, 1907, pp. 245-246.
4. Referinţe în Post, *Afrik. Jurispundenz*, Leipzig, 1887, vol. I, pp. 102-105.

declaraţia de război, tribală sau familială. Riturile europene şi semite de vendeta au fost bine studiate; în consecinţă, voi cita descrierile detaliate ale vendetei australiene[1], unde vom vedea că grupul însărcinat cu realizarea operaţiei se separă mai întîi de societatea generală, primind astfel o individualitate proprie, şi nu i se alătură din nou decît după executarea riturilor care îi iau această individualitate temporară şi îl reintegrează în societatea generală. Ca şi în unele cazuri de adopţiune, vendeta are scopul să regenereze o unitate socială distrusă într-unul din nodurile sale. De aici, asemănarea multora dintre elementele sale cu ceremonialurile de trecere. Sfîrşitul vendetei, ca şi cel al războiului (riturile de pace[2]), se realizează prin rituri identice cu cele de fraternizare[3], de adoptare a unor grupuri mai înainte străine.

În fine, tot în acest capitol se cuvine să amintim despre riturile de alianţă cu un zeu sau cu un grup de divinităţi. Paştele evreiesc[4] (însuşi cuvîntul înseamnă *trecere*) este una dintre ceremoniile de agregare care, printr-un proces de convergenţă, a fost alăturată, pe de o parte, ceremoniilor de trecere de la un sezon la altul şi, pe de altă parte, traversării Babilonului şi întoarcerii la Ierusalim: astfel încît ritualul acestei sărbători combină mai multe tipuri de rituri de trecere studiate în acest volum.

---

1. Cf. Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, pp. 556-568.
2. A se vedea: S. Hartland. *loc. cit.*, pp. 250-251; Crawley, *Mystic Rose*, pp. 377, 239-246; Hutter, *Kamerun*, pp. 435-438.
3. Şi de reconciliere individuală: în Borneo, „dacă duşmanii de moarte se întîlnesc într-o casă, ei refuză să se privească pînă cînd nu este ucisă o pasăre cu al cărei sînge sînt stropiţi; cînd două triburi încheie pacea, după rostirea angajamentelor solemne, se ucide un porc al cărui sînge cimentează legătura de prietenie". Spenser Saint John, *Life in the Forests of the Far-East*, Londra, 1862, vol. I, p. 64. Cuvîntul „a cimenta" trebuie luat în sens material şi nu, cum se face de obicei, simbolic. Acest rit nu are nimic în comun cu pragul, cum credea Trumbull, *loc. cit.*, p. 21.
4. Nu ştiu dacă această interpretare foarte simplă a fost deja propusă: ea explică secvenţa riturilor Paştelui evreiesc, apoi integrarea în Paştele creştin a ideii de moarte şi renaştere, fără necesitatea vreunui împrumut din riturile lui Adonis etc. Fiind, de la început, ceremonial de trecere, această sărbătoare a atras şi absorbit puţin cîte puţin tot felul de elemente care la alte populaţii sînt încă independente.

Capitolul IV

SARCINA ŞI NAŞTEREA

Recluziunea ; tabuurile ; riturile profilactice şi simpatetice – Sarcina ca perioadă de prag – Riturile de reintegrare şi de revenire la viaţa socială – Caracterul social al riturilor de naştere

De obicei, ceremoniile sarcinii şi ale naşterii constituie un întreg, încît deseori sînt executate rituri de separare care scot femeia gravidă din societatea generală, din cea familială şi, cîteodată, chiar din societatea sexuală. Urmează riturile perioadei de sarcină propriu-zise, aceasta fiind o perioadă de prag. În fine, riturile de naştere au ca obiect reintegrarea femeii în societăţile de care a aparţinut mai înainte ori aducerea ei într-o stare nouă, ca mamă, mai ales dacă este vorba de cea dintîi naştere şi de un băiat.

Dintre toate aceste rituri, cele de separare pe durata sarcinii şi cele de naştere au fost cel mai bine studiate sau, cel puţin, J.-G. Frazer şi E. Crawley[1] au atras atenţia asupra unora dintre ele, în special asupra recluziunii în colibe speciale sau într-un spaţiu diferit faţă de locuinţa obişnuită; apoi sînt tabuurile, în special alimentare, legate de cheltuieli precum şi cele sexuale; şi, în fine, asupra riturilor numite „de purificare" privite atît ca rituri de ridicare a tabuurilor, cît şi ca rituri de reintegrare efectivă. A fost astfel stabilit că în acest moment femeia se află într-o stare de izolare, fie ca impură şi periculoasă, fie chiar datorită faptului că este însărcinată, ea situîndu-se temporar într-o stare fiziologică şi socială anormală: nimic normal nu mai este posibil odată ce e tratată ca şi cum ar fi bolnavă, străină etc.

De altfel, riturile sarcinii, ca şi ale naşterii, includ un mare număr de rituri simpatetice şi contagioase, atît directe cît şi indirecte, dinamiste şi animiste, care au ca obiect uşurarea travaliului şi ocrotirea mamei şi a copilului, deseori chiar a

---

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. I, pp. 326-327, şi vol. II, p. 462; E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 213, 414-416, 432; Ploss-Bartels, în pasaje citate mai jos.

tatălui, a rudelor sau a întregii familii, ori a clanului în totalitatea sa împotriva influenţelor malefice, impersonale sau personificate. Aceste rituri au fost studiate în nenumărate rînduri, fără îndoială fiindcă ele sînt cele mai numeroase şi, totodată, cele mai vizibile[1]. Nu mă voi ocupa de ele aici şi nu le-am amintit decît pentru a arăta cu claritate că nu le introduc pe toate în bloc în categoria riturilor de trecere. Este deseori dificil de făcut o distincţie netă, în fiecare caz în parte, stabilind dacă este vorba de un rit de trecere sau de unul de protecţie sau, în fine, de un rit simpatetic (poftele gravidei, de exemplu).

Iată secvenţa riturilor de sarcină şi naştere la populaţia toda din India[2]: 1⁰ o femeie însărcinată nu poate să intre nici în satele, nici în locurile considerate sacre; 2⁰ în luna a cincea, ceremonia numită „părăsirea satului": femeia trebuie să trăiască într-o colibă specială; este separată în mod ritual de lăptărie, industrie sacră – pivotul vieţii sociale la toda; 3⁰ ea invocă două divinităţi, Pirn şi Piri; 4⁰ îşi arde fiecare mînă în două locuri; 5⁰ ceremonia ieşirii din colibă, femeia bea lapte sfinţit; 6⁰ revine să trăiască în locuinţa sa pînă în luna a 7-a; 7⁰ în a 7-a lună, are loc „ceremonia arcului şi a săgeţii", care-i asigură copilului un viitor tată social, toda practicînd poliandria; 8⁰ femeia se întoarce la casa sa. Aceste două ceremonii nu au loc decît la prima sarcină, dacă femeia s-a măritat cu un nou soţ sau dacă vrea pentru copiii săi un alt tată decît acela pe care l-a ales mai înainte; 9⁰ femeia naşte în casa sa, în prezenţa oricui şi fără ceremonii speciale; 10⁰ după două sau trei zile, mama şi copilul se duc să locuiască într-o colibă specială, riturile de plecare de acasă, de plecare de la colibă şi de revenire acasă fiind aceleaşi ca în cele două ceremonii de mai sus; 11⁰ odată ajunşi la colibă, femeia, soţul şi copilul sînt atinşi de impuritatea numită *ichchil*; 12⁰ celelalte ceremonii protejează împotriva spiritului malefic *keirt*; întoarcerea la viaţa normală se face prin înghiţirea de lapte sfinţit. Citind descrierea amă-

1. E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, ediţia a IV-a, Londra, 1903, vol. II, p. 305; E.-S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. I, Londra, 1894, pp. 147-181; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 138-144; W.-W. Skeat, *Malay Magic*, Londra, 1900, pp. 320-352; Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908, p. 233; P. Sébillot, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908, pp. 16-33; A. Riédjko, *Netchistaia sila v sudjbakh shenchtchiny-materi*, in: *Etnograf. Obozrièniе*, 1899, cărţile 1-2, pp. 54-131, colecţie considerabilă de fapte, în special ruse, siberiene şi caucaziene, pe care le-am rezumat în: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1890, vol. XLII, pp. 453-464.
2. H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1906, pp. 313-333.

nunţită a lui Rivers, vom vedea că scopul lor este de a separa femeia de mediul său, de a o menţine într-o perioadă de prag mai lungă sau mai scurtă, în trei stadii, şi de a nu o reintegra mediului său decît în etape, locuind, de exemplu, în două case intermediare, de la coliba supusă tabuului pînă la locuinţa normală.

Pentru amănunte privind alte procedee de separare în timpul sarcinii (recluziune, interdicţii sexuale şi alimentare, oprirea activităţii economice etc.), trimit la Ploss-Bartels[1]: vom vedea că sarcina reprezintă în mod evident o perioadă de prag în etape, corespunzătoare anumitor luni privite ca mai mult sau mai puţin importante, de regulă a 3-a, a 5-a, a 7-a, a 8-a şi a 9-a[2]. Revenirea la viaţa normală se face rareori brusc, există şi aici etape care amintesc de treptele iniţierii. Astfel, naşterea nu este momentul terminal al perioadei de prag, pentru mamă ea mai durează un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, în funcţie de populaţia respectivă. Asupra ultimei etape vine să se grefeze prima perioadă de trecere a copilăriei, despre care va fi vorba în capitolul următor.

Iată, asupra acestui punct, două documente nord-amerindiene. La oraibii din Arizona[3], naşterea constituie un „moment sacru pentru femeie". De regulă, mama ei asistă la travaliu, femeia rămînînd acasă; dar nici mama şi nici soţul, nici copiii şi nici alte persoane nu trebuie să asiste la naşterea propriu-zisă. Odată copilul sosit pe lume, mama vine să ia placenta şi se duce să o îngroape împreună cu covorul, nisipul etc. însîngerate, într-un spaţiu consacrat, denumit „colina placentelor". Timp de 20 de zile, tînăra mamă este supusă tabuurilor alimentare şi, dacă este prima ei sarcină, nu-şi poate părăsi casa, ceea ce ar fi putut să facă încă din a cincea zi dacă ar mai fi avut copii. Într-a 5-a, a 10-a şi a 15-a zi, au loc spălări rituale ale corpului şi capului; în a 20-a zi, acelaşi ceremonial se aplică femeii, copilului, mamei ei, soţului şi rudelor. În

1. Ploss-Bartels, *Das Weib*, ediţia a 8-a, Leipzig, 1905, vol. I, pp. 843-846 şi 858-877. Cf. şi *Tabou et Totémisme à Mad.*, a autorului acestei cărţi, Paris, 1904, pp. 20, 165-168 şi 343; riturile malgaşe de separare, de prag şi de reintegrare sînt foarte clare; populaţia antimérina (Ilova) consideră femeia gravidă ca fiind moartă şi o felicită după naştere că a reînviat (*ibid.*, p. 165); în legătură cu aceasta, cf. capitolul IX al acestui volum.
2. Cf., între alte descrieri, riturile hinduse şi musulmane în Punjab, date de H.-A. Rose, *Journ of the Anthrop. Inst.*, vol. XXXV (1905), pp. 271-282.
3. H.-R. Voth, *Oraibi Natal Customs*, Field Columbian Museum, Chicago, Anthr. ser., VI, fasc. 2(1905), pp. 47-50.

această zi, femeile clanului dau nume copilului şi îl prezintă soarelui. Apoi, întreaga familie şi femeile care au dat nume copilului iau parte la o masă la care sînt invitaţi, printr-un crainic special, toţi locuitorii pueblo-ului . Începînd cu această zi, totul îşi reia aspectul normal în casă, pentru femeie, copil, familie şi pueblo. Secvenţa este deci: 1^0 separare; 2^0 perioadă de trecere cu suprimarea progresivă a barierelor; 3^0 reintegrarea în viaţa normală. În ceremoniile populaţiei musquakie (outagami sau Vulpi), se poate observa intervenţia societăţii sexuale: femeia însărcinată este separată de celelalte femei şi este reintegrată printre ele, după naştere, printr-un rit special, cînd o altă femeie, cu un rol important în celelalte ceremonii, acţionează ca intermediar[1].

De cele mai multe ori, avem de-a face cu un amestec de rituri de trecere şi de ocrotire, care explică foarte bine de ce primelor nu li s-a acordat importanţa pe care o merită. Cea mai mare parte a riturilor bulgare, de exemplu, au ca obiect să pună femeia, foetus-ul, mai tîrziu copilul, la adăpost de puterile malefice, să le asigure sănătatea etc. Aşa se petrec lucrurile de altfel la toţi slavii şi la cea mai mare parte a popoarelor europene. Cu toate acestea, descrierea detaliată dată de Strauss[2] ceremoniilor bulgare ne permite să discernem între riturile de separare, de prag şi de agregare. Astfel sînt riturile care urmează, pe care le enumăr fără să pretind totuşi că am dreptate pentru fiecare dintre ele fără excepţie, şi fără să sper că altele, pe care le-am omis, nu sînt rituri de trecere. De la Sfîntul Ignat pînă la sărbătoarea Calendelor (Koliádai), viitoarea mamă nu trebuie să-şi spele capul, nici să-şi cureţe hainele, sau să se perie după lăsarea serii; în luna a noua ea trebuie să nu iasă din casă o săptămînă, nu-şi poate dezbrăca hainele pe care le-a purtat la naştere; focul se ţine aprins pînă la botez, iar patul este înconjurat cu o sfoară; se pregătesc apoi prăjituri, din care lăuza poate mînca cea dintîi bucată, ce se împart apoi cu rudele, fără ca vreo fărîmitură să iasă din casă; rudele fac daruri şi fiecare scuipă asupra mamei şi a copilului (rituri de agregare evidente); ele vin s-o vadă pe toată durata primei săptămîni. În a 8-a zi are loc botezul. În cea de a 15-a zi tînăra mamă face

1. D-şoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, in: *Publ. Folk-Lore Soc.*, vol. LI, Londra, 1904, pp. 63-65. Pentru bune descrieri ale riturilor de naştere în Africa de Sud, a se vedea, între alţii, Junod, *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel, 1989, pp. 15-19 şi Irle, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 93-99.
2. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig, 1898, pp. 201-300.

prăjituri şi-i invită pe vecini şi pe femeile cunoscute; fiecare invitat aduce făină. Tînăra mamă nu-şi poate părăsi casa, nici curtea, nu poate avea raporturi sexuale cu soţul său timp de patruzeci de zile. În acea zi, ea ia banii de argint sau nucile consacrate la prima baie a copilului şi se duce la biserică împreună cu soţul şi copilul, cu mama sau cu o bătrînă, ori cu moaşa, unde preotul îi binecuvîntează; la întoarcere, moaşa, mama şi copilul intră în trei case unde li se fac cadouri şi îmbăiază copilul în făină. A doua zi, toate rudele o vizitează pe tînăra mamă care stropeşte cu apă sfinţită toate colţurile casei şi curtea unde a stat timp de 40 de zile; iar viaţa normală îşi urmează cursul obişnuit.

Riturilor de reintegrare în familie şi în societatea sexuală, li se adaugă cele de reintegrare în societatea restrînsă care formează la slavi „vecinătatea" (*sosiedstwo*), societate care ar merita o monografie aparte.

Etapele de reintegrare sînt încă şi mai vizibile la populaţia kota (nilghiri): imediat după naştere, femeia este transportată într-o colibă specială, foarte îndepărtată, unde va locui vreme de 30 de zile; luna următoare şi-o petrece într-o altă colibă specială; a treia, într-o alta; apoi locuieşte o vreme în casa unei rude, în timp ce soţul „purifică" locuinţa familială, stropind-o cu apă şi bălegar[1]. Durata separării, mai mult sau mai puţin complete, diferă de la un popor la altul, de la 2 la 40, 50 şi, ca în cazul de mai sus, 100 de zile. Rezultă că revenirea ciclului după naştere nu este luată în acest caz în considerare, şi că are loc o *modificare a categoriilor sociale* aşa după cum există o înrudire socială distinctă de cea fizică[2], o căsătorie (socială) distinctă de uniunea sexuală şi, vom vedea, o pubertate socială care nu coincide cu pubertatea fizică.

Această *modificare a categoriilor sociale* tinde să coincidă în societăţile noastre cu modificarea categoriei fizice[3], tendinţă care se remarcă şi la celelalte instituţii enumerate, aflată în relaţie directă cu progresul cunoaşterii naturii şi a legilor sale. La noi, ceremonialul se numeşte moliftă şi, cu toate că are un caracter mai degrabă monden decît magico-religios, putem uşor

---

1. Ploss-Bartels, *loc. cit.*, vol. II, p. 403; pentru alte date, a se vedea *ibid.* pp. 414-418.
2. *Mythes et Lég. d'Austr.*, p. LXIII; N.-W. Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, 1906, pp. 6-8; Rivers, *The Toda*, p. 547.
3. Pentru un rit de revenire a ciclului după naştere, cf. H.-A. Rose, *loc. cit.*, p. 271.

să-i vedem semnificaţia avută în Evul Mediu[1]: o reintegrare a femeii în familia, sexul şi societatea sa generală.

În fine, toate aceste rituri de trecere se complică în caz de anormalitate, în special dacă mama a adus pe lume gemeni: la populaţia ishogo[2] (Congo), mama este închisă în casă pînă cînd cei doi copii cresc mari; ea poate vorbi doar cu membrii familiei sale; doar tatăl şi mama sa au dreptul să intre în casă; orice străin care intră este vîndut ca sclav; ea trebuie să trăiască absolut castă; gemenii sînt şi ei izolaţi de ceilalţi copii; vesela şi toate ustensilele de care se servesc sînt supuse tabuului. Casa este marcată prin doi stîlpi înfipţi de fiecare parte a porţii cu un acoperiş deasupra lor; pragul este decorat cu mai mulţi ţăruşi înfipţi în pămînt şi vosiţi în alb. Avem deci, în acest caz, rituri de separare. Perioada de trecere durează pînă ce copiii au depăşit vîrsta de şase ani. Iată ritualul de reintegrare: „Toată ziua, în faţa porţii casei pot fi văzute două femei în picioare, avînd faţa şi picioarele vopsite în alb. Una este mama (gemenilor), cealaltă un vraci. Sărbătoarea începe printr-o plimbare a celor două femei de-a lungul străzii, una bătînd lent o tobă, cealaltă cîntînd după acest acompaniament. Apoi dansurile, cîntecele şi orgia se pun în mişcare de-a lungul întregii nopţi. Ceremonialul odată isprăvit, gemenii vor avea libertatea de a veni şi pleca la fel ca şi ceilalţi copii." Plimbarea rituală pe teritoriul societăţii generale şi masa în comun reprezintă rituri de agregare deja cunoscute, a căror utilitate socială este evidentă.

De altfel, în detaliu, riturile de sarcină şi de naştere cuprind un mare număr de analogii cu cele prezentate în capitolele precedente, despre care vom vorbi şi în cele ce vor urma: trecerea pe sau prin ceva, sacrificiile şi rugăciunile în comun etc. Vom observa rolul intermediarilor care, aici ca şi în alte ceremonii, nu au ca finalitate doar neutralizarea impurităţii ori atragerea maleficiilor asupra lor, ci servesc de punte, înlănţuire, legătură, pe scurt, facilitează schimbarea stării, fără zguduiri sociale violente sau opriri bruşte ale vieţii individuale şi colective.

Prima naştere are o importanţă socială considerabilă, exprimată în moduri diferite la diverse popoare. Uneori, fata nu

---

1. Despre acest subiect, a se vedea Ploss-Bartels, *loc. cit.*, vol.II, pp. 402-435, unde vom găsi o descriere a semnelor de interdicţie de a intra în cameră etc., similare cu tabuurile de trecere materială citate mai sus.
2. Du Chaillu, *L'Afrique suavage*, Paris, 1868, pp. 226-227.

poate să se căsătorească, la indigenii bontoc-igorrot din Filipine şi în alte părţi de exemplu, decît dacă are un copil, fiind astfel făcută proba că poate servi de animal reproducător.

La populaţiile la care căsătoria devine valabilă doar după naşterea unui copil, riturile de sarcină şi de naştere constituie ultimele acte ale ceremonialului căsătoriei (aşa cum e cazul la populaţia toda), pentru femeie perioada de trecere durînd de la logodnă pînă la naşterea primului copil. Datorită faptului că a devenit mamă, situaţia sa morală şi socială se înalţă[1]; din femeie pur şi simplu devine matroană, din sclavă sau concubină, egală femeilor libere sau legitime. În acest caz, la numeroase populaţii poligame, musulmane sau nu, au loc rituri de trecere de la prima stare la cea nouă. De asemenea, la populaţiile la care divorţul este permis, el devine greu de obţinut sau interzis dacă femeia a avut unul sau mai mulţi copii. Din toate acestea, rezultă că trebuie să vedem în riturile de sarcină şi de naştere rituri de o mare însemnătate individuală şi socială şi că, de exemplu, riturile de ocrotire şi uşurare a naşterii (îndeplinite deseori de tată) sau inversarea parţială sau totală a rolurilor părinţilor[2] trebuiesc situate într-o categorie secundară a riturilor de trecere, de vreme ce ele asigură viitorului tată şi mamei intrarea într-un compartiment special al societăţii, cel mai important dintre toate, nucleul ei permanent.

În fine, semnalez faptul următor: la populaţia ngente, clanul Lushei Hills, în Assam, în fiecare toamnă se ţine o sărbătoare de trei zile în cinstea tuturor copiilor născuţi în decursul anului; în timpul primelor două nopţi, toţi adulţii mănîncă şi beau; în a treia zi, bărbaţii deghizaţi în femei sau în poi (clanul vecin),

---

1. La multe popoare acelaşi lucru este valabil şi pentru tată, faptul fiind marcat printre altele de tecnonimie: el îşi pierde numele şi este numit Tatăl-cutăruia sau Tatăl-cutăreia. Schimbarea numelui este unul dintre riturile de botez, de iniţiere, de căsătorie, de întronare; este deci asemenea unui rit de trecere, de includere într-un nou grup special. Asupra tecnonimiei, cf. între alţii: Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 428-435; Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 59; Webster, *Primitive Secret Societies*, New-York, 1907, p. 90 etc., care nu au văzut legătura tecnonimiei cu celelalte elemente enumerate mai sus, legătură foarte clară, de exemplu, la wabemba din Congo: „Pînă la naşterea primului copil, femeia nu şi-a chemat niciodată soţul pe nume; nu i-a dat decît numele comun de *bwana* (stăpîn) sau *mwenzangu* (camarad). Odată ce tatăl şi-a recunoscut vlăstarul, femeia îşi numeşte soţul cu numele copilului, precedat de un *si* (tatăl lui...), ea însăşi primind numele nou-născutului precedat de *na* (mama lui...)"; Ch. Delhaise, *Ethnographie congolaise; chez les Wademba*, in: *Bull. Soc. Belge de géogr...* 1908, pp. 189-190.
2. În orig. *transposition des personnes (couvade et pseudo-couvade)* – n.tr.

merg din casă în casă, vizitînd toate femeile ce au fost mame în acel an, iar ele le oferă de băut şi le fac mici daruri, în schimbul dansului lor[1]. Avem deci o paralelă exactă a sărbătorilor anuale a morţilor şi un exemplu interesant de caz în care fecunditatea nu mai este sărbătorită ritual doar într-un cerc restrîns (în familie), ci de-o grupare generală.

1. Drake-Brockmann, in: *Census of India 1901*, vol. I, *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 228.

Capitolul V
NAŞTEREA ŞI COPILĂRIA

Tăierea cordonului ombilical – Unde stă copilul înainte de a se naşte – Riturile de separare şi de integrare – India, China – Darea numelui – Botezul – Prezentarea şi expunerea la soare şi la lună

Unele dintre riturile trecute în revistă în capitolul precedent se raportau nu numai la mamă, ci şi la copil. La populaţiile unde femeia gravidă este privită ca impură, această impuritate se transmite în mod normal la copil care, drept urmare, este supus unui anumit număr de tabuuri, prima lui perioadă liminală coincizînd cu ultima perioadă liminală a lăuzei, pînă la revenirea ciclului. De asemenea, diferite rituri de apărare, împotriva deochiului, a contagiunilor, a bolilor, a demonilor de tot felul etc. sînt valabile simultan pentru mamă şi copil; acolo unde sînt destinate în mod special acestuia din urmă, mecanismul lor nu prezintă nimic particular în raport cu alte practici de acelaşi ordin.

Şi aici întîlnim secvenţa riturilor de separare, de prag şi de integrare. Astfel Doutté a întîlnit în Maroc, la populaţia rehamna, o opinie mai răspîndită decît ni s-a părut la început şi care ar oferi o explicaţie satisfăcătoare unui anume număr de practici; nu numai că noul născut este „consacrat", ci „el nu se poate naşte pînă nu obţine bunăvoinţa tuturor celor de faţă"[1]. Este vorba, după cum se vede, de o atitudine de apărare similară celeia pe care colectivitatea o are faţă de străin.

Or, ca şi străinul, copilul trebuie despărţit mai întîi de mediul său anterior. Acest mediu poate fi pur şi simplu mama: de unde, cred, practica de a încredinţa copilul în primele sale zile unei alte femei, practica nefiind în legătură cu perioada de lactaţie. Principala separare de acest fel se manifestă prin tăierea rituală a cordonului ombilical (cu ajutorul unui cuţit de piatră, de lemn etc.), şi prin riturile cu privire la bucata de cordon care, uscată, cade de la sine după un număr variabil de zile[2].

---

1. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, pp. 343, 354.
2. *Kalduke* la narrinyeri etc.

Atrag atenţia că uneori instrumentele de care se face uz în timpul tăierii cordonului ombilical aparţin categoriei de unelte specifice activităţii fiecărui sex. Dacă noul născut este un băiat, i se taie cordonul cu un cuţit sau cu un *janeo* aparţinînd unui vîrstnic din familie (în Punjab), pe o săgeată, la oraibii din Arizona etc.; dacă e fată, cu un fus în Punjab, pe un baston de zdrobit seminţele în chiupuri la oraibi[1] etc., dat fiind că este vorba de fixarea definitivă a sexului la copil; la fel în Samoa[2]. Într-un mare număr de cazuri, secţionarea cordonului constituie obiectul unei mese comune, al sărbătorilor familiale şi, în acest caz, este evident un rit cu importanţă nu doar individuală, ci şi colectivă. Ceea ce se face apoi cu cordonul depinde de mulţi factori: uneori, copilul însuşi este cel care îl păstrează, aşa cum îşi păstrează părul sau unghiile tăiate, pentru a evita orice diminuare a personalităţii sale sau ca nimeni să nu şi le însuşească. Dar, cîteodată, această sarcină îi revine unei rude, fie pentru a proteja astfel personalitatea copilului (teoria sufletului exterior), fie pentru a menţine vie legătura de rudenie dintre copil şi familia sa, reprezentată prin păstrătorul cordonului. În alte cazuri, acesta se îngroapă departe, la adăpost de oricine, ori sub prag sau în cameră, în aceste ultime cazuri sînt din nou tentat să cred că e vorba de rituri directe de înrudire. La aceleaşi tratamente, diferite de la un popor la altul, sînt supuse atît placenta cît şi prepuţul după circumcizie, ambele operaţii avînd în comun faptul că marchează o separare care trebuie compensată, cel puţin temporar, prin măsuri de precauţie. Că unele dintre aceste rituri sînt simpatetice şi îi pregătesc copilului o mai bună utilizare a membrelor sale, a forţei şi a dexterităţilor, a fost demonstrat de şcoala engleză şi germană. Dar altele sînt în mod cert rituri de separare de lumea asexuată sau de cea anterioară societăţii umane, şi rituri de integrare la societatea sexuală şi la familia restrînsă ori lărgită, la clan sau la trib. Prima îmbăiere, spălarea capului, ritul frecării copilului etc., avînd şi o utilitate igienică, par să se încadreze, ca rituri de purificare, şi în categoria riturilor de separare de mamă, ca şi riturile de trecere a copilului peste, prin sau pe

1. H.-A. Rose, *Hindu Birth Observances in the Punjab*, in: *Journ. Anthrop. Inst.*, vol. XXXVII, 1907, p. 224; H.-R. Voth, *Oraibi Natal Customs and Ceremonies*, in: *Col. Mus. Chicago*, vol. VI, nr. 2, 1905, p. 48. Asupra obiectului *janeo*, sau firul sacru, cf. *Ind. Antiquary*, 1902, p. 216 şi W. Crooke, *Things Indian*, Londra, 1906, pp. 471-473.
2. Turner, *Samoa a hundred years ago and long before*, Londra, 1885, p. 79.

sub ceva, de aşezare a copilului pe pămînt, chiar dacă, pe cel din urmă, A. Dieterich[1] l-a considerat ca rit de agregare la Pămîntul Mamă.

Totuşi, unele dintre riturile semnalate de Dieterich se raportează efectiv la Pămîntul însuşi, fără a fi însă rituri de separare[2]. *Kourotrophos*: trebuie luată această expresie în sens literal; pămîntul reprezintă locul unde şade copilul înainte de a se naşte[3]; nu simbolic, ci ca Pămînt Mamă, în sens material, la fel după cum este şi adăpost al morţilor. De aici şi anumite asemănări de detaliu între unele rituri de naştere şi anumite rituri funebre. Dacă un copil mort înaintea ritului de agregare la lumea celor vii era îngropat şi nu incinerat, aceasta se întîmpla, după părerea mea, pentru ca el să fie redat locului său de origine. Dieterich a citat unele credinţe germane (există credinţe identice în Australia, Africa etc.) conform cărora sufletele (în sensul cel mai larg al cuvîntului) ce se vor naşte trăiesc sub pămînt sau în stînci. La diverse popoare se crede că ele trăiesc în arbori, în tufişuri, în flori sau legume, în pădure[4] etc. De asemenea, e foarte răspîndită ideea că viitorii copii trăiesc mai întîi în fîntîni, izvoare, lacuri, ape curgătoare[5].

Date fiind toate acestea, consider rituri de trecere toate riturile care au ca obiect să-l facă pe copil să intre în perioada liminară ce durează, în funcţie de populaţie, de la 2 la 40 de zile sau mai mult.

Acolo unde există credinţa în transmigraţie sau în reîncarnare, riturile, avînd ca obiect separarea nou-născutului de lumea morţilor şi integrarea sa în societatea celor vii, generală sau specială, sînt mai bine sistematizate. Aşa este cazul la arunta, kaitish, warramunga etc. din Australia Centrală[6]. La populaţia tchwi din golful Guineei, cînd se naşte un copil, i se arată diverse obiecte care au aparţinut membrilor decedaţi ai familiei, pe care copilul îl alege, identificîndu-l cu unul sau altul dintre

1. A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 1-21.
2. Cf., pentru detalii, *ibidem*, pp. 31 sqq. 39.
3. *Ibidem*, pp. 57 sqq. Cf. Burton, *The Lake Regions of Central Africa*, Londra, vol. I, p. 115; la populaţia wazaromo din Africa Orientală: „în caz de sarcină falsă sau copil născut-mort, ei spun «s-a întors», adică în locuinţa sa din pămînt".
4. Cf. *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. XXXI, XLIV-LXVII; sufletele ainu, trăiesc în păpuriş, Batchelor, *The Ainu and their Folk-lore*, vol. XVIII (1907), pp. 253-282.
5. Dieterich, *loc. cit.* p. 18; Dan M'Kenzie, *Children and Wells*, in: *Folk-lore*, vol. XVIII (1907), pp. 253-282.
6. Cf., printre alţii, Spencer şi Gillen, *Northern Tribes*, pp. 606-608.

strămoşii săi[1], ritul fiind suficient pentru a crea agregarea la familie. De altfel, de cele mai multe ori, credinţa în reîncarnare coexistă cu multe alte teorii. De exemplu, la ainu, se dă următoarea explicaţie pentru perioada liminară în care trăiesc mama, tatăl şi copilul pe durata primelor zile de după naştere: ei admit că mama este cea care dă copilului corp, iar tatăl este cel care-i dă suflet, dar progresiv: corpul în timpul sarcinii, spiritul în cele şase zile consecutive naşterii, perioadă în care tatăl va locui în coliba unui prieten şi, ulterior, în alte şase zile urmînd întoarcerii lui în coliba proprie; astfel că numai într-a douăsprezecea zi copilul este un individ complet şi autonom[2]. Este posibil ca aceasta să constituie o explicaţie posterioară pentru un ansamblu de rituri; dar este mai curînd posibil ca ideea că nou-născutului îi sînt necesare mai multe zile de viaţă reală pentru a se individualiza, să reprezinte baza unui anumit număr de rituri de recluziune şi protecţie a copilului.

Riturile de separare cuprind, în general, toate riturile în care se taie ceva; în special, cel dintîi tăiat al părului, actul rasului pe cap, apoi ritul de primă îmbrăcare. Riturile de integrare, avînd ca efect, după expresia populaţiei wayao din Africa Orientală[3], „introducerea copilului în lume" sau, cum spun membrii populaţiei dajak din Bakarang, „lansarea copilului în lume", ca un vapor la apă[4], sînt rituri de denominaţie, de alăptare rituală, de apariţie a primului dinte, de botez etc.

Ca rit de trecere, voi aminti recitarea în India vedică[5] a imnului la sfîrşitul căruia i se pune copilului talismanul de *pûtudru* (o specie de lemn răşinos): „Ia în posesie această vrajă a nemuririi... Îţi aduc spiritul şi viaţa; nu te îndrepta spre negrele tenebre; fii apărat de rele; lumina celor vii să-ţi strălucească înainte etc." Acest rit se execută în cea de-a zecea zi, ultima a recluziunii mamei; atunci i se dau copilului două nume, unul obişnuit, care îl introduce printre cei vii, celălalt netrebuind să fie cunoscut decît de familia sa. În a treia zi de la luna nouă (în

1. M.-H. Kingsley, *Travels in West-Africa*, Londra, 1897, p. 493.
2. Batchelor, *The Ainu*, p. 240 iar pentru riturile de naştere, de denominaţie etc., pp. 235-237.
3. A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, Londra, 1906, pp. 102-103.
4. H. Ling Roth, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londra, 1896, vol. I, p. 102.
5. Pentru fapte, a se vedea H. Oldenberg, *La religion du Véda*, Paris, 1903, pp. 363 şi 397-398; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 82-83; W. Caland, *Altindisches Zauberritual*, Haga, 1900, p. 107.

creştere), tatăl prezintă copilul lunii, rit pe care îl consider ca fiind de integrare cosmică. Prima ieşire (la patru luni) şi prima alimentaţie solidă (la şase luni) sînt şi ele însoţite de ceremonii. La trei ani, are loc ceremonia celui dintîi tăiat al părului: faptul că fiecare familie are coafura sa particulară după care este recunoscută, impusă şi copilului, face din rit, care este în sine un rit de separare[1], unul de integrare la societatea familială. Apoi copilăria continuă pînă la ritul important (la 8, 10 sau 14 ani) de „intrare la şcoală", marcînd începutul adolescenţei.

În Punjabul de azi, perioada de limită (impuritate) pentru mamă şi copil este de 10 zile pentru brahmani, 12 pentru ksatriya, 15 pentru vaisya şi 30 pentru sudra, deci în sensul invers al „purităţii" de castă. Însă recluziunea în casă durează 40 de zile, femeia şi copilul trecînd printr-o serie de ceremonialuri, ritul principal fiind baia, care au ca obiectiv reintegrarea progresivă a mamei în societatea familială, sexuală şi generală. Copilul este introdus în familie prin ritul de denominaţie, prin perforarea urechilor, primul tuns al părului (între un an şi patru luni şi patru ani); ritul *agîga* a apărut la musulmanii din Punjab datorită influenţei hinduse[2], părînd a fi, ca în întregul islam, şi un rit de integrare la comunitatea credincioşilor.

Iată acum schema ceremoniilor copilăriei la Fu-Tcheu[3]. Mai întîi, trebuie să ne reamintim că, pînă la 16 ani, copiii chinezi de ambe sexe au drept protectoare o divinitate numită „Mamă" şi că, pentru băieţi şi pentru fete, ceremoniile sînt identice, cu toate că fetele sînt mai puţin preţuite decît băieţii.

---

1. M. Oldenberg, *loc. cit.*, pp. 361-366, notează că tăierea părului, a unghiilor etc. constituie un element frecvent la numeroase ceremonii fiind, înainte de toate, „un rit de purificare, o lustraţie". Afirmaţia este exactă cînd e vorba de un sacrificiu care comportă trecerea de la profan la sacru; dar este insuficientă cînd e vorba de trecerile profane, cum sînt cele de la o vîrstă la alta sau de la o stare socială la alta, caz în care mutilarea ori abandonarea unei părţi a corpului, o baie sau o schimbare a hainelor nu implică nici o idee legată de impuritatea de îndepărtat ori puritatea de obţinut. A se vedea şi Caland, *Een indogermaansch Lustratie gebruik*, in: *Versl. Med. Ak. Wet. Amst.*, 1898, pp. 277 şi urm. şi interpretarea dată de el triplei circumambulatiuni.
2. Pentru detalii trimit la articolele lui H.-A. Rose, *Hindu (and) Muhammedan Birth Observances in the Pundjab*, in: *Journ. Anthr. Inst.* vol. XXXVII (1907), pp. 220-260.
3. Cf. Doolittle, *Social Life of the Chinese*, New York, 1867, vol. I, pp. 120-140; despre ceremonialurile copilăriei la Beijing, cf. W. Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1901, pp. 3-10; cf. între altele pp. 8-9, ceremonialurile alăptatului care comportă secvenţa de trecere şi sînt analoge ritului de adopţiune (alăptarea fiind, de altfel, unul dintre procedeele de înrudire): drept urmare, cele două familii se consideră *pen-chia* (membre ale aceluiaşi clan).

În a treia zi după naştere, copilul este spălat pentru prima oară; se fac sacrificii pentru „Mamă", i se trimit alimente, alte daruri etc. de către rude şi prieteni. După baie, are loc ceremonialul „prinderii manşetelor", copilului fixîndu-i-se cu o fîşie de bumbac roşu monede vechi şi jucărioare de argint; fîşia este lungă de două picioare, iar „manşetele" pot să se îndepărteze una de cealaltă aproximativ un picior (33 cm.); i se scoate totul într-a 14-a zi, înlocuindu-se cu două brăţări de pînză roşie ce vor fi purtate vreme de mai multe luni sau un an: explicaţia chineză este că ritul îi face pe copii liniştiţi şi ascultători. În a 3-a zi, se fixează pe uşa camerei semnul indicînd interdicţia de a intra (cf. *supra*, cap. II), constînd dintr-un sul care conţine păr de pisică şi cîine, „ca să împiedice cîinii şi pisicile din vecinătate să facă zgomot şi să sperie copilul"; cărbune, „ca să-l facă spiritual şi inteligent"; măduva unei anumite plante, „ca să-l facă fericit şi bogat". Patului i se ataşează un pantalon al tatălui cu o hîrtie avînd înscrise caracterele ce ordonă „tuturor influenţelor defavorabile să intre în pantalon în locul copilului". În cea de-a 14-a zi se îndepărtează pachetul şi pantalonii şi se aduc mulţumiri „Mamei". La sfîrşitul lunii, mama şi copilul părăsesc camera pentru prima oară, iar un bărbier sau cineva din familie rade pentru prima dată capul copilului, în faţa „Mamei" sau a tablelor strămoşeşti.

La sărbătoare sînt invitate toate rudele şi toţi prietenii; aduc cadouri (alimente etc., mai ales 20 de ouă de gîscă pictate şi prăjituri, împodobite cu picturi reprezentînd flori, obiecte etc. de bun augur; picturile în alb sînt interzise, albul fiind culoarea de doliu). Bunica de partea mamei joacă un rol important. Într-a doua şi a treia lună, părinţii oferă rudelor şi prietenilor daruri în schimbul celor pe care le-au primit la naştere şi la sfîrşitul primei luni (biscuiţi rotunzi). În luna a patra, i se mulţumeşte „Mamei", oferindu-i-se daruri aduse sau trimise de bunica din partea mamei; masă comună cu familia şi invitaţii; apoi, se instalează ceremonios, pentru prima oară, copilul pe un scaun şi i se dă întîia dată hrană animală. La sfîrşitul anului, i se fac ofrande „Mamei", daruri din partea bunicii pe linie maternă, care suportă teoretic toată cheltuiala sărbătorii; masă în familie; i se pun în faţă copilului mai multe jucării reprezentînd unelte, iar aceea pe care o ia mai întîi îi indică profesia, caracterul, condiţia socială etc., viitorul. La toate riturile săvîrşite în faţa „Mamei" sau a tablelor strămoşeşti, copilul este făcut să participe activ, determinîndu-l să mişte mîinile etc. La fiecare

aniversare pînă la vîrsta de 16 ani, pînă ce ritualul de „părăsire a copilăriei" nu s-a realizat, i se aduc „Mamei" şi tablelor mulţumiri asupra cărora nu voi mai insista. Cînd copilul începe să umble, un membru al familiei ia un cuţit de bucătărie, se apropie de el prin spate şi se preface că-i taie ceva dintre picioare: este ritualul de „tăiere a legăturii picioarelor", avînd drept scop să uşureze învăţarea mersului.

Funcţie de familie, în fiecare an, la fiecare doi ani (primul, al treilea etc.) sau la fiecare trei ani (al treilea, al şaselea etc.), pînă la ceremonialul de „ieşire din copilărie" – şi chiar în caz de boală o dată sau de două ori lunar – se execută, o dată sau de mai multe ori pe an, „trecerea pe poartă". Dimineaţa sînt rugaţi să vină mai mulţi preoţi taoişti care construiesc altarul, suprapunînd mai multe mese pe care aşază farfurii cu mîncăruri diferite, lumînări, imagini ale zeilor etc. Ei invită zeii, prin muzică şi invocaţii potrivite, mai cu seamă „Mama" şi zeiţele protectoare ale copiilor, să vină să guste ofrandele. În partea anterioară a camerei, zisă „cu faţa la cer", pun o masă cu farfurii etc. şi şapte ceşti de orez reprezentînd Ursa Mare, aprind lumînările şi execută „adoraţia Măsurii", conform ritului obişnuit. La căderea nopţii, se construieşte o poartă în mijlocul camerei. E făcută din bambus acoperit cu hîrtie roşie şi albă, înaltă de şapte picioare şi largă de două şi jumătate pînă la trei. Mobilele camerei sînt plasate în aşa fel încît să permită deplasarea fără să fie nevoie a se reveni pe acelaşi drum.

Unul dintre preoţi ia într-o mînă un clopoţel sau o sabie ornată cu clopoţei, în cealaltă un corn şi recită incantaţiile. El personifică „Mama" gata să îndepărteze de copii influenţele malefice. Tatăl familiei îi reuneşte pe toţi copiii. Îl ia în braţe pe cel care nu merge încă sau pe cel bolnav, iar fiecare copil ia o lumînare aprinsă. Suflînd în corn, preotul trece încet pe sub poartă, urmat de tată şi de copiii înşiruiţi unul în spatele celuilalt. Ceilalţi preoţi bat toba sacră etc. Preotul care conduce procesiunea îşi agită sabia sau un bici şi simulează lovirea unui obiect invizibil. Apoi, poarta este transportată succesiv în cele patru colţuri ale camerei, unde procesiunea se desfăşoară în acelaşi mod şi revine iarăşi în centru. În fine, poarta este demolată şi rămăşiţele ei se ard în curtea casei sau în stradă. La fiecare performare a acestui ceremonial, se confecţionează o statuetă de lemn, reprezentînd copilul căruia îi este destinat ritualul; statueta este păstrată pînă la vîrsta de 16 ani şi, de regulă, este aşezată lîngă reprezentarea „Mamei", în dormitor.

Dacă copilul moare înainte de a împlini vîrsta de 16 ani, statueta se îngroapă împreună cu el; dacă este foarte bolnav, statueta este cea trecută pe sub poartă. Pe sub poartă trebuie să treacă nu numai copilul sau copiii bolnavi, ci şi toţi copiii din casă, de asemenea nepoţii, nepoatele etc. aflate în acel moment acolo.

Desigur că putem să interpretăm întregul ceremonial ca fiind un rit de transfer al răului, rit care, sub forma de „trecere pe sub sau prin ceva", este foarte răspîndit. De altfel, ritul este în parte animist, aşa după cum este, aproape în întregime şi taoismul. Totuşi, faptul că obiectul pe sub care se trece este un portic, sfînt ca mai toate porticurile din întregul Extrem Orient sau asemănător cu porticurile africane despre care am vorbit, trebuie să aibă un sens nemijlocit: copiii trec dintr-o lume periculoasă într-una binevoitoare sau neutră, pentru care poarta reprezintă intrarea, trecerea fiind progresivă, prin repetarea sextuplă, prin deplasarea porţii din centru în cele patru colţuri şi apoi din nou în centru, sensul fiind acela de a face din cameră, în întregul ei, un mediu propice pentru copii. Iar această interpretare a unei părţi a ceremonialului ca rit de trecere este confirmată de următorul fapt: ea se repetă şi încă mai solemn în momentul „maturităţii" copiilor, la vîrsta de 16 ani. Din contră, „adorarea măsurii", adică a constelaţiilor aflate în legătură cu viaţa şi moartea, este executată pentru bolnavi, oricare le-ar fi vîrsta[1]. Las la o parte sărbătorile şcolare (intrarea la şcoală; cea în onoarea lui Confucius; cea pentru bunul mers al studiilor etc.) şi ajung la ceremonialul de „ieşire din copilărie"[2]. „Ea seamănă foarte bine cu ceremonialul trecerii pe poartă doar că este mai impunătoare şi mai teatrală." În teorie, la 16 ani, băiatul părăseşte perioada de copilărie ca să intre în adolescenţă, iar fata devine femeie[3]. Odată ceremonia încheiată, divinitatea copiilor, „Mama", încetează să-i mai apere, iar individul intră sub autoritatea celorlalţi zei. Iată motivul pentru care ceremonialul se numeşte frecvent „Mulţumirea adusă Mamei".

Doolittle insistă în continuare asupra faptului că vîrsta de 16 ani este cea care marchează începutul „maturităţii"; de altfel, ceremonia poate fi executată mai devreme, dacă tînărul trebuie să se căsătorească imediat, sau poate fi amînată din cauza

1. Cf. Doolittle, *ib.*, pp.134-136.
2. Doolittle, *loc. cit.*, pp. 137-138.
3. Cf. *infra*, despre „pubertatea socială".

sărăciei etc. Ritul esenţial constă tot din trecerea pe sub poarta artificială: în acest caz, putem măcar presupune că, fiind considerată o calitate pozitivă (ca şi boala), copilăria a fost transferată porţii şi distrusă sau că, şi prefer o astfel de interpretare, poarta reprezintă limita dintre două perioade ale existenţei, în aşa fel încît trecerea prin ea înseamnă ieşirea din lumea copilăriei şi intrarea în cea a adolescenţei. Distrugerea obiectului utilizat în rit poate fi explicată printr-un fapt constatat atît în Australia[1] cît şi în America de Sud[2], că obiectele sacre nu trebuie să servească decît o singură dată, iar la terminarea fazei ceremoniale, ele trebuiesc distruse (este ideea centrală a sacrificiului) sau abandonate ca golite de putere şi că, în fiecare fază nouă, sînt necesare obiecte sacre, ornamentaţii corporale, costume şi rituri verbale noi[3]. În fine, reamintesc că în China, fiecare aniversare a zilei de naştere şi, mai ales, fiecare a zecea aniversare, după atingerea vîrstei de 50 de ani[4], constituie prilejul unor ceremonii şi rituri care, şi ele, marchează trecerea de la o perioadă la alta.

Iată acum ritul porţilor la Blida[5]. „În a şaptea zi de la naştere, după ce i s-a făcut toaleta copilului, moaşa îl ia în braţe, ţinîndu-l întins. I se pune sugarului pe piept o oglindă rotundă, smălţuită. Oglinda susţine la rîndu-i fusul de tors al casei, un săculeţ plin cu indigo, în fine puţină sare, toate fiind obiecte folosite frecvent în operaţiile magice. Ţinînd în braţe copilul cu tot acest bagaj, moaşa se apropie de uşa camerei şi îl balansează de şapte ori pe deasupra unei «mdjîria», canalul de eliminare a rezidurilor. Procedează astfel la toate uşile, în special la cele ale dependinţelor care dau în vestibul, în fine, la uşa de la stradă, dar în interior. Această a şaptea zi se mai numeşte şi ziua ieşirii copilului (*ium khrudj el meziud*). Nu pare evident

1. Cf. *Mythes et Lég. d'Austr.*, pp. 134-135, nota 3.
2. Koch-Grünberg, scrisoare particulară.
3. La fel la ojibway (ca şi la alţi semi-civilizaţi) care construiesc colibe speciale, diferite ca formă, pentru fiecare activitate specializată şi cu fiecare nouă ocazie, ele nefiind folosite decît o singură dată şi apoi abandonate: consiliu de război sau de pace, masă de sărbătoare, vindecarea unui bolnav, coliba pentru izolarea unui şaman, a unui prezicător, a unei femei însărcinate, a unui copil care trebuie iniţiat etc. Cf. Kohl, *Kitschi-Gami*, Breme, 1859, vol. I, p. 60.
4. Cf. Doolittle, *loc. cit.*, vol.II, pp. 217-228. Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 176, aminteşte obiceiul (englez?) de a-i da unui copil, la fiecare aniversare, atîtea lovituri cîţi ani a împlinit; rit pe care îl putem privi ca rit de separare de anii scurşi.
5. Desparmet, *La Mauresque et les maladies de l'enfance.* in: *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol*, 1908, p. 488.

faptul că acest ceremonial are ca scop să-l prezinte pe copil djinilor casei (mai ales celor ai intrărilor şi ieşirilor), pentru ca ei să-i fie binevoitori atunci cînd copilul va ieşi din camera maternă?".

Am citat suficient de detaliat riturile chinezeşti fiindcă ele permit înţelegerea secvenţei riturilor care l-au condus, etapă cu etapă, pe individ, de la naştere la vîrsta adultă, în societăţile unde nu există clase de vîrstă propriu-zise. Perioada dintre naştere şi intrarea în adolescenţă, iniţiere etc. se descompune în etape mai mult sau mai puţin lungi şi numeroase, în funcţie de populaţie. Astfel, la populaţia bantu meridională[1], perioada scursă de la prima la a doua dentiţie cuprinde: 1⁰ riturile anterioare apariţiei primului dinte; 2⁰ pragul dintre prima şi a doua dentiţie; 3⁰ momentul apariţiei acesteia, cînd se presupune că „micuţul a devenit stăpînul propriului somn"; motiv pentru care mama pleacă în pădure ca să ardă în secret rogojina ce le-a servit de culcuş; 4⁰ urmează perioada de instrucţie: băiatul e deprins să nu mai locuiască împreună cu femeile, e împiedicat să le înveţe limbajul secret; nu mai locuieşte decît cu băieţi de vîrsta lui sau mai în vîrstă şi chiar trebuie să iasă din colibă atunci cînd tatăl său intră în ea. În timpul perioadei de la prima la a doua dentiţie, copilului nu i s-a spus nimic despre fenomenele sexuale; odată dentiţia a doua apărută, el este instruit sistematic. În acest moment, încetează diversele operaţii magice, de ordin protector, abia acum fiindu-i permis să lucreze la cîmp. Astfel, la populaţia bantu meridională, apariţia celei de-a doua dentiţii marchează o schimbare completă a existenţei copilului, fiind „o regulă absolută la unele triburi" dar mai puţin categorică la altele. El este despărţit de societatea de femei şi copii, dar nu va pătrunde în societatea adolescenţilor decît prin ceremoniile de iniţiere, iar în cea a adulţilor, prin ceremoniile căsătoriei. Pentru alte secvenţe rituale, trimit la numeroasele monografii citate în acest volum.

În rezumat, o schemă va cuprinde următoarele rituri: tăierea cordonului ombilical, stropiri şi băi, căderea restului de cordon, denominaţia, primul tuns, prima masă familială, prima dentiţie, primul mers, prima ieşire, circumcizia, prima înveşmîntare diferită după sex etc. Voi vorbi despre circumcizie în capitolul următor. Pentru moment, ar fi potrivit să spunem cîteva cuvinte despre denominaţie şi botez.

---

1. Dudley Kidd, *Savage Childhood*, Londra, 1906, pp. 81-89.

Riturile de denominaţie ar merita în sine o monografie specială. Ele au fost studiate în mai multe rînduri[1], dar fără a fi considerate, după cîte ştiu, nici în detaliu, nici în adevăratele lor semnificaţii. Prin denominaţie, copilul: 1^0 este individualizat; 2^0 este integrat în societate, fie în cea generală, sărbătoarea fiind publică şi întregul sat participînd la ea, în special dacă este vorba de un băiat, cu atît mai mult dacă el este fiul şefului; fie într-o societate restrînsă, în familiile celor două linii de ascendenţi sau numai în familia paternă ori maternă. Variaţiunile de detaliu sînt nenumărate. Cîteodată i se dă copilului un nume generic, care indică numai dacă e băiat ori fată, ori că este al treilea sau al şaptelea copil; sau i se dă numele unuia dintre strămoşi; sau copilul îşi alege el însuşi numele. În fine, el poate să-şi schimbe numele ori de cîte ori îşi schimbă categoria de vîrstă pe durata copilăriei: astfel că de multe ori primeşte mai întîi un nume vag, apoi unul cunoscut, apoi unul secret, apoi un nume de familie, de clan, de societate secretă[2] etc.

Faptul că ritul de denominaţie a copilului este unul de agregrare nu mai are nevoie, cred, să mai fie demonstrat: documentele citate mai sus o probează. Şi iată încă unul: în Gabon, în trecut, la naşterea unui copil, „un mesager public anunţa şi solicita pentru copil un nume şi un loc între cei vii. Un altul, la celălalt capăt al satului, răspundea că a luat cererea la cunoştinţă şi promitea, în numele populaţiei, că nou-născutul va fi primit în comunitate şi va avea toate drepturile şi avantajele aparţinînd acelei populaţii. Indivizii se adunau în stradă, era adus nou-născutul şi era expus privirii tuturor. Se aducea o cadă plină cu apă, iar şeful satului sau al familiei îl uda, îi dădea un nume şi pronunţa o invocaţie pentru ca el să fie sănătos, să crească pînă va deveni femeie sau bărbat, să aibă mulţi copii, nenumărate bogăţii[3] etc."

---

1. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, ed. a 4-a, Londra, 1903, vol. II, pp. 430, 441, 437 etc. Pentru riturile de denominaţie, cf. încă Voth, Oraibi, *loc. cit.*, pp. 55, 57; Skeat-Blagden, *Wild Tribes of Malay Peninsula*, Londra, 1905, vol. II, pp. 3 sqq; Doutté, *Merrâkech*, *passim* etc.
2. Atrag atenţia încă de pe acum că numele adultului poate şi el să varieze în cursul vieţii, fie după actele sale ocazionale (fapte strălucite, nenorociri), cf. E. Best, *Maori Nomenclature*, in: *Journ. Anthr. Inst.*, vol. XXXII (1902), pp. 194-196; fie sistematic (naşterea copiilor, trecerea dintr-o clasă de vîrstă în alta sau de la un grad „secret" la altul etc.); cf. un caz interesant de schimbare a numelui la fiecare „etapă de viaţă ascendentă" la pawni, Alice Fletcher, *A Pawnee Ritual Used when Changing a Man's Name*, in: *Am. Anthrop.*, New Ser., vol. I (1899), pp. 85-97.
3. Wilson, *Western Africa*, citat de H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londra, 1904, pp. 212-213. Am putea compara între ele informaţiile lui Lasnet din *Une Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 24 (mauri), 50 (peul), 64 (laobe), 76 (tusculu), 88 (mandigue), 127 (ulofi), 145 (sérèri).

Vom remarca faptul că, alături de ritul de denominaţie, există în Gabon un rit prezentînd o analogie frapantă cu botezul. Acesta din urmă a fost privit, cel mai adesea, ca o lustraţie, un rit de purificare ori catartic[1], adică în definitiv ca rit de separare de lumea anterioară, fie profană în general, fie impură. Cu toate acestea, trebuie ţinut seama că pînă şi acest rit poate avea un sens de rit de integrare, atunci cînd nu se foloseşte apă obişnuită, ci apă consacrată. Fiindcă în acest caz cel botezat nu numai că-şi pierde o calitate, dar şi obţine o alta. Sîntem astfel nevoiţi să examinăm o nouă categorie de rituri, cele numite de iniţiere.

Totuşi, mai înainte, este necesar să ne amintim de anumite rituri de expunere la soare, la lună, la pămînt, al căror sens exact J.-G. Frazer şi A. Dieterich nu mi se pare că l-au înţeles. Într-adevăr, acolo unde, ca la populaţia bantu şi la amerindieni, în special la pueblo şi la indienii din America Centrală, viaţa socială şi cea cosmică sînt privite ca intim legate, este normal să existe rituri de integrare a nou-născutului în lumea cosmică, adică în elementele ei principale. De unde şi riturile de prezentare la lună şi soare, de contact cu pămîntul etc.[2] De asemenea, dacă totemismul reprezintă, în cele din urmă, un sistem cu scop economic, este normal ca şi copilul să fie, într-un moment sau altul, agregat efectiv totemului său, cu toate că deja este înrudit cu el prin naştere. Aceste rituri de integrare la grupul totemic antropo-animal, antropo-vegetal sau antropo-planetar, constituie o contrapartida la riturile de agregrare la familia de care pare să aparţină în mod automat nou-născutul, datorită faptului că este născut de o anumită mamă şi, fără îndoială, dintr-un anumit tată. Dar, toate acestea ne conduc din nou la cercetarea riturilor de agregare în societăţile speciale determinate.

---

1. Cf. E.-B. Tylor, *loc. cit.*, vol. II, p. 430 şi urm., care a comis confuzia semnalată în text. Asupra botezului ca rit de iniţiere, a se vedea R. Farnell, *The Evolution of Religion*, Londra, 1905, pp. 56-57 şi 156-158.
2. Sensul prezentării la soare, ca rit de agregare, este foarte clar la tarahumari (Lumholtz, *Unknown Mexico*, Londra, 1903, vol. I, p. 273), la oraibi, (cf. *supra*, p. 49), la zuni (D-na Stevenson, *The Zuni*, XXIII, in: *Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.* s. v. *Birth*) etc. Pentru cazurile de prezentare la lună, a se vedea J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ediţia a II-a, Londra, 1907, pp. 373 şi urm. Majoritatea riturilor citate sînt într-adevăr simpatetice, ideea fiind aceea că creşterea lunii o favorizează pe cea a copilului. În fine, amintesc că luna, soarele etc. sînt uneori totemuri şi că, în acest caz, ca la anumiţi amerindieni, prezentarea la astre este un rit de integrare în grupul totemic; uneori este un rit de integrare la divinitate, nou-născutul fiind considerat, în consecinţă, „fiu al soarelui".

Capitolul VI

RITURILE DE INIŢIERE

Pubertatea fiziologică şi pubertatea socială – Circumcizia – Mutilările corporale – Clanurile totemice – Confreriile magico-religioase – Societăţile secrete – Societăţile politice şi războinice – Clasele de vîrstă – Misterele antice – Religii universaliste ; botezul – Confreriile religioase – Fecioarele şi prostituatele sacre – Clase, caste şi profesii – Ordinaţia preotului şi a magicianului – Întronarea şefului şi a regelui – Excomunicarea şi excluziunea – Perioada de prag.

Clasele de vîrstă şi societăţile secrete au făcut recent obiectul a două monografii, una de H. Schurtz[1], cealaltă de Webster[2] în care, totuşi, nu au fost studiate suficient ceremoniile de acces la acestea. Astfel, deşi H. Webster a consacrat riturilor un întreg capitol, el nu le-a studiat decît izolat şi, fapt curios, nu s-a gîndit să le compare din punct de vedere al secvenţelor lor. Ambii autori, convinşi fiind de ideea că iniţierea ar coincide cu pubertatea şi că toate ceremoniile de acest tip au drept punct de plecare respectivul fenomen fiziologic, s-au lansat în teorii generale inadmisibile. Schurtz reduce totul la instinctul de „sociabilitate", altfel spus la instinctul gregar, fără a reuşi însă să facă înţelese nici variaţiile instituţiilor considerate, nici natura ceremoniilor ce le corespund. Webster construieşte *à priori* un tip primitiv de clasă de vîrstă şi de societate secretă şi vede peste tot devieri şi degenerescenţe ale acestui tip ipotetic.

În prezentul capitol, se va demonstra mai întîi că pubertatea fiziologică şi „pubertatea socială" sînt două noţiuni esenţial diferite, care nu converg decît rareori. Apoi, vom examina ceremoniile de iniţiere de orice tip, adică nu numai pe cele care permit accesul la clasele de vîrstă şi la societăţile secrete, dar şi pe cele ce însoţesc ordinaţia preotului şi a magului, întronarea regelui, consacrarea călugărilor şi a călugăriţelor, precum şi a prostituatelor sacre etc.

---

1. H. Schurtz, *Alterklassen und Mannerbünde*, Leipzig, 1902.
2. H. Webster, *Primitive secret societies*, New York, 1908.

La fete, pubertatea fizică se manifestă prin umflarea sînilor, lărgirea bazinului, apariţia părului pubian şi, mai ales, prin cel dintîi flux menstrual. Ar părea deci, simplu să se dateze din acest moment trecerea de la copilărie la adolescenţă. În realitate, în viaţa socială, lucrurile se petrec cu totul altfel, ceea ce se explică în primul rînd tot prin fapte de ordin fiziologic: 1⁰ Juisarea sexuală nu depinde de pubertate, ci este resimţită, în funcţie de individ, fie înainte, fie după aceasta; spasmul se poate produce chiar cu cîţiva ani mai devreme; astfel încît pubertatea nu prezintă importanţă decît pentru posibilitatea concepţiei; 2⁰ Apariţia primului ciclu nu se manifestă la aceeaşi vîrstă la diferite rase, nici în cadrul aceleiaşi rase la indivizi diferiţi. Diferenţele sînt considerabile[1], astfel încît conchidem că nici o instituţie nu se bazează pe un element atît de dificil de determinat şi atît de puţin constant precum pubertatea. Chiar în Europa, variaţiile nu corespund unor prescripţii legale. La Roma, fetele sînt nubile din punct de vedere legal la 12 ani, dar abia a doisprezecea parte din numărul de tinere romane au menstruaţie la această vîrstă, majoritatea avînd-o între 14 şi 15 ani, iar cîteva, foarte rar, de la 9 ani. La Paris, vîrsta legală pentru căsătorie este 16 ani şi 6 luni; dar pubertatea medie se situează la 14 ani şi 4 luni, conform lui Brierre de Boismont, şi la 15 ani şi 4 luni după Aran, clasele bogate fiind mai precoce în acest sens decît muncitorimea. *Astfel la Roma, pubertatea socială este anterioară, iar la Paris este posterioară pubertăţii fiziologice.*

Ar fi deci mai bine să nu numim riturile de iniţiere, rituri de pubertate. Departe de noi însă intenţia de a nega că există, totuşi, rituri ale pubertăţii fiziologice care, în unele rare cazuri,

---

1. Ploss-Bartels, *Das Weib,* ed. a 8-a, Leipzig, 1905, vol. I, pp. 394-420, au reunit o importantă cantitate de documente despre apariţia – normală sau anormală (de la 2 luni etc.) – a primei menstruaţii la diferite populaţii. Data primei menstruaţii depinde simultan de climat, hrană, profesie şi ereditate. Observatorilor, în majoritate medici, le vine atît de greu să se pună de acord asupra vîrstei medii a primei menstruaţii la o populaţie luată pe ansamblu (Franţa, Rusia etc.) sau chiar dintr-o regiune limitată (un mare oraş, de ex.), încît ar trebui să îi considerăm pe negri, oceanici etc. statisticieni excelenţi dacă i-am presupune capabili să fi descoperit media pentru propriile lor triburi, înaintea oricărei investigări metodice asupra influenţei climei şi a modului de hrană. Iată un tabel pentru 584 femei din Tokyo: la 11 ani, 2; la 12 ani, 2; la 13 ani, 36; la 14 ani, 78; la 15 ani, 224; la 16 ani, 228; la 17 ani, 68; la 18 ani, 44; la 19 ani, 10; la 20 ani, 2. Iată mediile pentru Africa: ulofi, 11-12 ani; Egipt, 10-13 ani (Pruner-bey) sau 9-10 ani (Rigler); bogoşi, 16 ani; suaheli, 12-13 ani; wanjamwesi, 12-13 ani; berberi din Egipt, 15-16 ani; somalezi, 16 ani; Loango, 14-15 ani, rar 12; arabi din Alger, 9-10 ani, Fezzan, 10-15 ani.

coincid cu cele de iniţiere. Fetele sînt atunci izolate, uneori chiar sînt considerate moarte, apoi reînviate[1]; la alte popoare[2], dimpotrivă, nu există vreun rit specific momentului respectiv, deşi există rituri de iniţiere.

Astfel, se conturează ideea că majoritatea acestor rituri, al căror caracter evident sexual nu poate fi negat şi despre care se spune că te fac bărbat sau femeie, sau apt de a fi (bărbat sau femeie), se includ în aceeaşi categorie cu anumite rituri de secţionare a cordonului ombilical, rituri de copilărie şi de adolescenţă, şi sînt rituri de separare de lumea asexuată, urmate de rituri de agregare la lumea sexuală, la societatea restrînsă, constituită dincolo de toate celelalte societăţi generale sau speciale, din indivizii de acelaşi sex. Aceasta se poate[3] afirma în special în legătură cu fetele, activitatea socială a femeii fiind mult mai simplă decît a bărbatului.

Chestiunea se complică şi mai mult în cazul băieţilor: aici, diferenţa e cu atît mai mare cu cît prima emisie de spermă poate fi precedată de emisia de mucus, cu cît aceasta trece deseori neobservată de subiect şi, în fine, cu cît ea nu se produce, la majoritatea indivizilor, decît sub influenţa unui şoc exterior a cărui dată depinde de circumstanţe imposibil de prevăzut sau de dirijat. Rezultă de aici că pubertatea băieţilor se fixează în accepţia comună la data apariţiei părului pe barbă şi pe pubis etc. Dar şi în acest caz, diferenţele etnice şi individuale sînt considerabile.

Astfel, pentru oricare dintre sexe, pubertatea fizică este un moment dificil de datat, dificultatea explicînd faptul că atît de puţini etnografi şi exploratori au făcut cercetări în această privinţă. Cu atît mai de neiertat este acceptarea expresiei „rituri de pubertate" pentru a desemna ansamblul riturilor, ceremoniilor, practicilor de orice fel care marchează, la anumite popoare, trecerea de la copilărie la adolescenţă. Se cuvine deci să

---

1. J.-G. Frazer a adunat dovezi în *Golden Bough*, vol. III, pp. 204-233. cf. şi lui Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 427; Stevenson, *The Zuni* in: *XXXIII Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, pp. 303-304 etc., C.-G. Du Bois, *The Religion of the Luisenio Indians of Southern California*, in: *Univ. Cal. Publ.*, vol. VIII, nr. 3, 1908, pp. 93-96.
2. Jenks, *The Bontoc Igorrot*, Philippines Dep. Int., *Ethnol. Survey Publ.*, vol. I, 1904, pp. 66 şi urm.
3. S-ar obţine rezultate identice dacă s-ar compara vîrsta la care se execută deflorarea artificială (perforarea himenului) cu cea a pubertăţii: cu rare excepţii, cele două nu sînt puse în legătură, la acelaşi popor; în plus, perforarea himenului nu reprezintă numai o pregătire pentru coit, fie nupţial, fie anterior căsătoriei, sau pentru logodnă. Despre acest rit, cf. printre alţii H. Sidney Hartland, *At the temple of Mylitta*, in: *Anthrop.* Essays presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, pp. 195-198.

distingem între *pubertatea fizică* şi *pubertatea socială,* la fel cum se deosebeşte o înrudire fizică (consanguinitatea) de o *înrudire socială,* o maturitate fizică de o *maturitate socială* (majoratul) etc.

Este demn de remarcat faptul că unii observatori prudenţi, chiar dacă au publicat elemente precise de apreciere, nu au sesizat că erau două fenomene distincte şi au utilizat cuvîntul *pubertate* alternativ, într-un sens sau în celălalt. Iată cîteva exemple de asemenea confuzii: descriind amănunţit „ceremoniile de pubertate" ale fetelor la indienii thomson, ceremonii care sînt executate departe de sat, într-o colibă specială, şi conţin tabuuri, spălări, rituri simpatetice[1] etc., Teit adaugă: „fetele erau adeseori logodite de copile, cu bărbaţi în vîrstă de peste 20 de ani; nu erau considerate nubile decît după ce îndepliniseră toate ceremoniile care privesc apariţia pubertăţii, adică aproximativ de la 17-18 ani, uneori chiar 23 de ani".[2] Vom fi de acord că pubertatea fizică nu poate fi cauza principală a unor ceremonii atît de îndelungate şi care cuprind, în detaliu, mai multe etape. Pentru băieţi, se afirmă clar[3] că genul de ceremonii care trebuiau executate depinde de profesia (vînător, războinic etc.) pe care îşi propuneau să o urmeze şi că fiecare adolescent le începe, între 12 şi 16 ani, din ziua cînd a visat pentru prima oară o săgeată, o barcă sau o femeie. De asemenea, nici un element din „ceremoniile pubertăţii" la triburile lillooet din Columbia britanică[4] nu indică pubertatea fizică ci, dimpotrivă, mai ales faptul că, pentru tinerii care doreau să devină şamani, perioada ritului dura foarte mult, dovedind că era vorba, la fel ca la chinezi[5], de „pubertatea socială". Reamintim că şi la noi vîrsta la care tinerii au voie să se căsătorească nu coincide cu momentul pubertăţii lor fiziologice şi, dacă vreodată cele două momente, unul social, altul fizic, ar ajunge să coincidă, faptul s-ar datora progresului ştiinţific.

Dacă la hotentoţi, băieţii rămîneau în societatea feminină şi infantilă pînă împlineau 18 ani[6], la populaţia elema, din Golful

---

1. J. Teit, *The Thomson Indiens of British Columbia*, in: *Jes. N. Pacif. Exped.*, vol. I, (New York, 1898-1900), pp. 311-321.
2. *Ibidem*, p. 321.
3. *Ibidem*, pp. 317-318.
4. J. Teit. *Lillooet Indians*, in: *Jesup. N. Pac. Exp.* vol. II, Leiden şi New York, 1906, pp. 263-267.
5. Cf. *supra*, pp. 59, 63.
6. P. Kolben, *The Present State of the Cape of Good Hope*, vol. I, p. 121, citat de Webster, *loc. cit.*, p. 23.

Papua, prima ceremonie era, dimpotrivă, executată atunci cînd copilul împlinea cinci ani, a doua, cînd avea zece, iar a treia nu părea să aibă loc decît după mult timp, din moment ce făcea din copil un războinic propriu-zis, liber să se căsătorească[1].

Pe scurt, la întrebarea pusă de Leo Frobenius[2], fără ca el să încerce măcar să răspundă cu precizie: „dacă momentul noviciatului coincide într-o oarecare măsură cu maturitatea sexuală", eu răspund clar: nu, cu atît mai mult cu cît ceremoniile primei menstruaţii[3] ori există la populaţii care nu cunosc riturile de iniţiere, ori au un caracter deosebit doar prin simplul fapt că este vorba într-adevăr de *prima* apariţie[4] a unui fenomen ce va fi în continuare însoţit mereu de rituri speciale, datorate calităţii impure atît a femeii ca atare, cît şi a sîngelui său menstrual.

Deosebirea între pubertatea fizică şi pubertatea socială apare cu şi mai mare claritate în unele ceremonii ale triburilor toda[5], care sînt poliandri şi se logodesc de la vîrsta de 3 ani. Cu puţin timp înaintea pubertăţii fiziologice, un bărbat din altă regiune decît cea a fetei vine în zori în satul acesteia, se culcă alături de ea şi îşi întinde haina astfel încît să îi acopere pe amîndoi; rămîn aşa cîteva minute, apoi bărbatul pleacă. După 15 zile, un bărbat puternic şi bine clădit din orice regiune sau clan ar fi, vine să îşi petreacă noaptea cu fata şi o dezvirginează. „Faptul trebuie să se întîmple *înainte de pubertate* şi puţine lucruri discreditează atît de tare femeia ca neîndeplinirea acestei ceremonii; poate chiar să o împiedice să se mărite." Abia la 15 sau 16 ani încep ceremoniile de căsătorie propriu-zise, adică la cîţiva ani după pubertate.

Chiar şi numai diferenţele privind vîrsta la care se practică circumcizia ar fi trebuit să dea de înţeles că în acest caz este vorba de un act de importanţă socială, nu fiziologică[6]. La numeroase popoare, operaţia este executată la intervale destul de îndepărtate în timp, de exemplu, o dată la 2, 3, 4 sau 5 ani, astfel încît sînt circumcişi în acelaşi timp copii cu dezvoltare fizică sexuală diferită. Mai mult, într-o aceeaşi regiune, locuită

---

1. J. Holmes, *Initiation ceremonies of the natives of the Papuan Gulf*, in: *Journ, Anthr. Inst.* vol. XXXII (1902), pp. 418-425.
2. L. Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas,* in: *Nova Acta Leopoldina* etc., Halle, 1898, p. 217.
3. C.f. între alţii J.–G. Frazer, *Golden Bough*, ed. a 2-a, vol. I, p. 325.
4. Cf. *infra* cap. IX.
5. H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1905, pp. 502-503.
6. A se vedea rezultatele ciudate la care a ajuns Webster, *loc. cit.*, cap. II şi III şi pp. 36, 200-201, 205-206.

de populaţii de acelaşi tip somatic (rasă), se întîlnesc diferenţe remarcabile. Astfel, în regiunile Marocului[1] explorate de către Doutté, s-a descoperit că circumcizia se execută : la populaţia dukkâla : la 7-8 zile după naştere sau la 12-13 ani ; la populaţia rehamna : de la 2 ani la 5 ani ; la Fez, între 2 şi 10 ani ; la Tanger, la 8 ani ; la populaţia jbala, de la 5 la 10 ani ; în împrejurimile Mogadorului, de la 2 la 4 ani ; în Algeria, la 7-8 ani la musulmanii ortodocşi, dacă nu chiar în a 7-a zi după naştere sau, cel puţin, cît mai curînd posibil[2]. Se poate schiţa un tabel asemănător cu ajutorul materialelor adunate de R. Andrée[3], de Lasnet în Senegal[4] etc. Astfel, un acelaşi rit marchează fie intrarea în copilărie, fie intrarea în adolescenţă, dar fără să aibă nimic de a face cu pubertatea fizică.

Puţine practici au suscitat atîtea dizertaţii ca aceasta. Din toate lucrările pe care le cunosc asupra circumciziei, cea a lui Richard Andrée ţine cont cel mai bine de complexitatea problemei. Totuşi, el nu a pus în lumină un fapt important : examinată izolat, circumcizia nu ar putea fi înţeleasă ; ar trebui considerată în cadrul categoriei practicilor de acelaşi tip, adică în categoria practicilor care, prin tăiere, secţionare, mutilare a oricărei părţi din corp, modifică într-un mod vizibil pentru toţi personalitatea unui individ. Doutté[5] a asemănat pe bună dreptate circumcizia cu prima tăiere a părului şi cu ceremoniile legate de apariţia primilor dinţi. Lasch[6] şi Westermarck[7] au comparat-o cu alte mutilări corporale ; dar primul a greşit considerînd mutilările ca fiind rituri de purificare, iar al doilea, interpretînd întreaga serie de mutilări ca practici destinate să atragă sexul feminin. Tăierea

---

1. Doutté, *Merrâkech*, Paris, 1904, pp. 262-263, 351-352 etc.
2. Faptul că excizia clitorisului este, de asemenea, independentă de pubertatea fiziologică, dar determină pubertatea socială (aici, dreptul de a se căsători) reiese din tabelul următor întocmit după Ploss şi Bartels, *Das Weib*, ed. a 8-a, 1905, vol. I, pp. 248-249. Arabia, cîteva săptămîni după naştere ; somalieni : 3-4 ani ; Egiptul meridional : 9-10 ani ; Nubia, în primii ani ai copilăriei ; Abisinia, spre vîrsta de 8 ani sau în a 80-a zi după naştere ; Delta Nigerului : în copilărie, fără o vîrstă fixă ; malinkè, bambara: 12-15 ani ; malaezieni etc., la apariţia dinţilor definitivi ; Java: 6-7 ani ; makassari: 3-7 ani ; gorontalo : 9, 12 sau 15 ani ; etc.
3. R. Andrée, *Beschneidung*, in: *Ethnographische Parallelen*, seria a 2-a, Leipzig, 1889, pp. 166-212.
4. În lucrarea *Une Mission au Sénégal*, Paris, 1900, p. 14 : (mauri, 7 ani), 108 (tribul khassonké, începînd cu copilăria şi cu atît mai tîrziu, pînă la 15 ani, cu cît familia e mai înstărită): vîrsta obişnuită (peuli, p. 64, malinké, p. 88 ; serere, p. 145 etc.) este de 10 pînă la 15 ani, dar circumciziile se fac la intervale mai mari sau mai mici, în funcţie de numărul de copii.
5. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, p. 353.
6. R. Lasch, *Mitteilungen*, Soc. Anthrop. din Viena, 1901, pp. 21 şi urm.
7. Westermarck, *Moral Ideas*, vol. I, p. 205.

prepuţului este absolut echivalentă cu scoaterea unui dinte (Australia etc.), cu tăierea ultimei falange de la degetul mic (Africa de Sud), cu tăierea lobului urechii sau perforarea lui sau a septului, cu practicarea tatuajelor sau a zgîrieturilor, cu tăierea părului într-un anumit fel: individul mutilat este scos din rîndul oamenilor comuni printr-un rit de separare (ideea de tăiere, de străpungere etc.) care îl agregă automat la un grup determinat şi într-un astfel de mod încît, operaţia lăsînd urme de neşters, agregarea să fie definitivă. Circumcizia evreiască nu oferă nimic aparte: evident ea reprezintă un „semn de alianţă" (unire) cu o divinitate determinată şi o marcă de apartenenţă la aceeaşi comunitate de credincioşi[1].

În definitiv, dacă se ţine seama şi de excizia clitorisului[2], de perforarea himenului şi de secţionarea perineului, precum şi de subincizie, se constată că trupul uman a fost tratat ca o simplă bucată de lemn pe care fiecare a tăiat-o şi aranjat-o după propriile sale păreri; a fost tăiat tot ce ieşea în afară, au fost străpunşi unii „pereţi", s-au arat suprafeţele plane, uneori cu reale excese de imaginaţie, de exemplu în Australia. Dintre toate aceste practici, circumcizia este încă una din cele mai simple şi mai puţin grave şi, într-o interpretare normală a ei, e într-adevăr regretabil că evreii au practicat-o; căci, în urma lor, nenumăraţii comentatori ai Bibliei i-au dat o importanţă aparte, la care nu are nici un drept. Dacă evreii s-ar fi unit cu Jahve perforîndu-şi septul, cîte greşeli ar fi fost evitate în literatura etnografică!

Se înţelege că nu privesc circumcizia ca fiind în legătură cu procrearea, şi aceasta din mai multe motive: 1⁰ deoarece vîrsta

---

1. Teoria lui J.-G. Frazer (*The Independent Review*, 1904, pp. 204 sq.) conform căreia o parte a individului e sacrificată pentru a salva restul, nu explică decît unele fapte; cea a lui Crawley (*The Mystic Rose*, pp. 396, 397), conform căreia circumcizia şi perforarea himenului au scopul de a „remedia pericolul hilo-idealistic rezultat dintr-o aparentă închidere" e aproape fantezie pură; cea a lui J. Reinach (*La lutte de Jacob et de Moïse avec Jahvé et l'origine de la circoncision*, in: *Rev. des Et. Ethnogr. et Sociol.*, 1908, pp. 360, 362), conform căreia circumcizia este un fel de *blood-covenant*, introduce un element inutil, cel al sîngelui (căci ar trebui demonstrat că sîngele din rană, puţin de altfel, era strîns şi făcea obiectul unor rituri ulterioare); dacă această teorie e valabilă în cazul evreilor, ea nu explică nici circumcizia, nici excizia la populaţiile semi-civilizate. Aceleiaşi explicaţii, prin sfinţenia sîngelui vărsat, i se alătură şi R. Andrée, *loc. cit.*, pp. 206-207.
2. Lungimea clitorisului variază cu indivizii şi cu rasa. E posibil ca, în unele cazuri, excizia să aibă ca obiect suprimarea apendicelui prin care femeia se aseamănă cu bărbatul (fapt exact din punct de vedere anatomic), fiind doar un rit de diferenţiere sexuală de acelaşi tip cu cea dintîi impunere (rituală) a costumului, a instrumentelor şi uneltelor etc., specifice fiecărui sex.

la care este practicată variază de la a 7-a zi după naştere la 20 de ani (cel mai tîrziu în caz de adopţiune, convertire la iudaism sau la islam etc.); 2⁰ pentru că este practicată, alături de alte mutilări ale organelor sexuale, de către populaţii care ignoră mecanismul fiziologic al procreării[1]; 3⁰ pentru că ea s-ar opune actului sexual propriu-zis, diminuînd dorinţa, ca urmare a reducerii sensibilităţii glandului. De asemenea, excizia clitorisului (adică amputarea unui centru erogen), secţionarea perineului şi subincizia penisului diminuează, la rîndu-le, excitabilitatea sexuală. În fond, semi-civilizaţii nu au căutat prea departe: ei au tăiat în acele organe care, la fel ca nasul sau urechea, atrag privirea, deoarece sînt proeminente şi pot, ca urmare a constituţiei lor histologice, să sufere tot felul de tratamente, fără pericol pentru viaţă ori activitatea individuală[2].

Problema dacă fiecare tip de mutilare a fost inventat o singură dată şi apoi s-a transmis de la un popor la altul prin împrumut sau a fost descoperit de mai mule ori în mod independent nu face obiectul lucrării de faţă. Voi observa doar că fiecare tip de mutilare fiind un procedeu de diferenţiere colectivă, împrumutul nu se poate realiza între triburi limitrofe, ci doar în cazul în care această formă, încă necunoscută, poate servi la diferenţierea mai accentuată a unui grup dat de vecinii săi.

Mutilările reprezintă un mijloc de diferenţiere definitivă; există alte metode, cum sînt portul unui costum special, al unei măşti sau al picturilor corporale (mai ales cu lut colorat) care

---

1. Cf. lucrării mele *Mithes et Legéndes d'Australie*, cap. V şi. *Man*. 1907 şi 1908.
2. Prepuţul tăiat este aruncat sau păstrat etc. Modurile de a acţiona în acest caz variază la infinit, aşa cum s-a afirmat şi în legătură cu cordonul ombilical, părul etc., cf. *supra*, p. 56. Reamintesc că lungimea prepuţului variază în funcţie de rasă şi că acesta, relativ scurt la populaţiile albe din Europa, atinge la negri şi la arabi lungimi disproporţionate. Anchete mai extinse asupra acestui aspect ar fi deosebit de utile. Vechea teorie a semnificaţiei sexuale este încă susţinută de către P. Lagrange *(Études sur les religions semitiques*, pp. 242 şi urm.): „Este ca o consacrare printr-un sacrificiu sîngeros a vieţii sexuale la care tînărul este de acum încolo admis", şi de către P. Schmidt (în *Anthropos*, 1908, pp. 602-603, notă): „Pare din ce în ce mai evident că la popoarele semi-civilizate circumcizia avea menirea, după presupunerile lor naive şi eronate, să faciliteze actul generării şi că ea se practica, în majoritatea cazurilor, în acele misterioase sărbători ale pubertăţii, cînd este atinsă vîrsta virilă". Nu s-ar putea acumula în mai puţine cuvinte atîtea erori teoretice cîte au făcut aceşti doi erudiţi. Cît despre Preuss, în *Globus*, vol. LXXXVI, p. 362, el crede că circumcizia facilitează „elanul generator" prin care tatăl transmite sufletul său copilului; şi Schurtz crede că circumcizia are drept scop să faciliteze generarea (*loc. cit*., pp. 96-97). Toate acestea ar fi foarte bune dacă semicivilizaţii ar şti, la fel ca medicii şi mai bine decît ţăranii noştri, la ce să se aştepte cu privire la mecanismul concepţiei. Îi sfătuiesc pe cei interesaţi de asemenea chestiuni să citească lucrările *Études de Psychologie sexuelle*, de Havelock Ellis, *Das Weib* de Ploss şi Bartels şi, în general, tratatele detaliate de fiziologie şi de psihologie sexuale.

marchează diferenţa temporară. Şi tocmai acestea sînt cele pe care le vedem că joacă un rol important în riturile de trecere, deoarece se repetă la fiecare schimbare survenită în viaţa individului.

Acestea fiind spuse, în continuare, vom examina cîteva secvenţe în detaliu. Vom începe prin iniţierea la societăţile totemice.

Datorită mai ales lui Spencer şi Gillen[1], lui W.-E. Roth[2], lui A.-W. Howitt[3] şi lui R.-H. Mathews[4], se cunosc aproape în cel mai mic amănunt ceremoniile de iniţiere la grupul totemic pentru mai multe triburi australiene. Ele au loc de la vîrsta de 20 de ani pînă la 30 de ani. Primul act constă în separarea de mediul anterior, lume a femeilor şi a copiilor; ca şi pentru femeia însărcinată, are loc recluziunea novicelui într-un loc pustiu, într-o colibă specială etc., însoţită de tabuuri de tot felul, mai ales alimentare. Legătura novicelui cu mama mai durează un timp; însă mai devreme sau mai tîrziu, soseşte clipa în care, printr-un procedeu violent sau aparent violent, el este despărţit definitiv de mamă, care adesea îl plînge. După cum afirmă Howitt despre tribul kurnai: „Intenţia tuturor actelor acestei ceremonii este să antreneze o schimbare bruscă în viaţa novicelui; el trebuie separat de trecut (*cut off*) printr-un interval prin care nu va mai putea trece vreodată. Înrudirea cu mama lui, în calitate de copil, este sfărîmată brusc şi, începînd din acel moment, va rămîne ataşat de bărbaţi. Trebuie să părăsească simultan toate jocurile şi sporturile copilăriei, rupînd legăturile domestice dintre el şi mama sau surorile lui. Devine acum bărbat instruit, conştient de datoriile care îi incumbă în calitate de membru al comunităţii murring”[5]. Ceea ce relatează Howitt despre ceremoniile tribului kurnai e valabil şi pentru cele ale altor triburi din sud, sud-est, Australia centrală etc.

În unele din acestea, novicele este considerat ca mort şi rămîne astfel pe întreaga perioadă a noviciatului. Acesta durea-

---

1. Spencer şi Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 212-386; *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, pp. 328-379.
2. W.-E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897 şi *North Queensland Ethnography Bulletins*, anii 1901 şi următorii.
3. A.-W. Howitt, *The Native Tribes of South and South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 509-677.
4. R.-H. Mathews, numeroase articole în revistele Societăţilor de Antropologie din Paris, Viena, Londra, Washington şi societăţile ştiinţifice din Australia.
5. Howitt, *S.-E. Tr.*, p. 532.

ză un timp mai lung sau mai scurt şi constă într-o slăbire corporală şi mentală, menită, fără îndoială, să îi şteargă orice amintire din viaţa de copil. Urmează partea concretă: învăţarea codului de obiceiuri, educaţie treptată prin executarea în faţa novicelui a ceremoniilor totemice, recitarea unor mituri etc. Actul final constă dintr-o ceremonie religioasă (acolo unde există credinţa în Daramulun etc.) şi, mai ales, dintr-o mutilare specială, diferită de la trib la trib (scoaterea unui dinte, incizia penisului etc.) făcîndu-l pe novice identic cu membrii adulţi ai clanului. Uneori iniţierea are loc dintr-o dată, alteori în etape. Dacă novicele este considerat mort, el este ulterior reînviat şi învăţat să trăiască, dar altfel decît în copilărie. Oricare ar fi diferenţele de detaliu, întotdeauna vom putea deosebi o succesiune conformă cu schema generală[1] a riturilor de trecere.

„Confreriile" magico-religioase sînt bazate esenţial pe organizarea clanului, adică pe înrudirile sociale, fiind totuşi altceva decît acestea. Dacă în Columbia britanică, clanul totemic nu s-a menţinut şi astăzi identic cu confreria, el există împreună cu ea în zonele de cîmpie şi a dispărut la indienii pueblo, la care fraternitatea (confreria) are o bază teritorială (cf. triburilor tusayan, hopi etc.). Pentru ceremoniile de iniţiere la tribul kwakiutl, fac trimitere la memoriul lui Boas[2]. La australieni, dreptul de a face parte din clanul totemic se transmite ereditar; în schimb, la triburile kwakiutl, el se dobîndeşte prin căsătorie; dar, în orice caz, individul nu accede în clan decît graţie unor ceremonii de trecere, care îl separă de mediul său anterior pentru a-l agrega în noul mediu restrîns. Dacă la australieni

1. În general, se atribuie o importanţă exagerată modului cum este tratată ulterior bucata de prepuţ tăiată; aşa după cum am mai spus-o, această părticică din individ ţine, fără îndoială, de fostul său purtător, dar nu mai mult decît pletele tăiate, resturile de unghii, saliva, urina etc., sau dinţii care au fost scoşi şi ei într-un rit de iniţiere. La triburile australiene care execută acest rit, dintele este păstrat cu grijă (Howitt, *S.-E.Tr.*, pp. 542, 562, 565, 569 etc.; Spencer şi Gillen, *North. Tr.* p. 594) sau sfărîmat (măcinat), amestecat cu carne şi înghiţit de mama fetei, care e iniţiată, sau de mama vitregă a băiatului, sau aruncat într-un iaz pentru a alunga ploaia sau, în fine, îngropat (*North. Tr.*, pp. 593, 594); acest dinte constituie întotdeauna un obiect sacru într-o oarecare măsură (*ibid.*, pp. 594, 595); totuşi, la triburile kaitish, dintele este lăsat pe pămînt, acolo unde a căzut, neexistînd credinţa că poate fi folosit ca obiect de magie (*ibid.* p. 589). Deci, dacă ne bazăm numai pe aceste două rituri, nu văd de ce prepuţul ar constitui sediul forţei vitale într-o măsură mai mare decît părul, dinţii, unghiile, urina, sîngele, defecaţiile; el nu este cu certitudine sediul forţei de reproducere şi nici un soi de embrion animat şi independent.
2. Boas, în *Report U.S.Nat.Mus. for 1895*, Washington, 1897, memoriu analizat în detaliu de Schurtz (cu excepţia riturilor) şi de Webster; cf. şi *Handbook of the American Indians*, vol. I, Washington, 1907, s.v. *Kwakiutl*.

copilul este despărţit de mamă, de femei şi de copii, la kwakiutl lumea anterioară este personificată printr-un „spirit" care trebuie exorcizat, punct de vedere identic cu cel al creştinilor atunci cînd îl exorcizează pe Satana cu prilejul botezului. Ideea de moarte şi de reînviere se întîlneşte şi aici. În sfîrşit, agregarea la societate constă în achiziţia „spiritului" protector colectiv al clanului, echivalînd cu totemul australian.

Animismul este mai marcat la triburile omaha, ojibwai etc., la care protectorul care trebuie dobîndit este mai individualizat şi îşi pierde orice caracter specific. J.-H. Kohl a descris în detaliu[1] ceremoniile de admitere în tribul ojibwai, în „ordinul Midelor". Secvenţa este următoarea: construcţia unei colibe sacre[2]; copilul este legat de o scîndură şi pe toată durata ceremoniei se comportă ca şi cum şi-ar fi pierdut orice personalitate; participanţii sînt îmbrăcaţi, pictaţi (tatuaţi) etc.; procesiune generală în interiorul colibei; şefii de trib-preoţi-magii îi „ucid" pe toţi participanţii; apoi aceştia sînt reînviaţi unul după altul; procesiunea, masacrul şi reînvierea se realizează după fiecare scenă importantă a ceremoniei; tatăl, însoţit de naşi şi naşe, prezintă pe fiul său şefilor (de trib), apoi dansează cu cei care îl însoţesc. Aceasta durează pînă la amiază; după-amiaza sînt expuse în centrul colibei aşa-numitele *sacra*, ramuri acoperite cu o pînză în jurul cărora se merge în procesiune o dată, de 5 ori etc., pînă cînd pînza e acoperită cu o mulţime de scoici colorate pe care fiecare le-a aruncat din gură; apoi procesiunea reîncepe, fiecare culegînd în trecere cîte o scoică, care, devenită „sacră", va servi drept un bun „leac". În continuare, fiecare participant vine pe rînd, bate în toba sacră şi cîntă un fel de rugăciune, în timp ce ceilalţi bărbaţi fumează (act ritual). Spre seară, primirea de către şefii tribului şi de preoţi a cadourilor oferite de tată, căruia îi dăruiesc în schimb „leacuri", amulete etc.; discurs al marelui preot care solicită „binecuvîntarea divină a lui Kitschimanitu"; ospăţ cu porumb fiert în apă, copiii primindu-şi şi ei porţia; în cursul ceremoniei, copilul primeşte un nume. La indienii zuni din Arizona, fiecare copil de sex masculin trebuie primit în *Kotikili* (confrerie mitologică) şi asociat la unul din *kiwitsiwe* (casă de ceremonii sacre, un fel de templu), cel al soţului, al fiului cel mai mare sau al fratelui mai mare ai moaşei ce a adus copilul pe lume;

1. J.-H. Kohl, *Kitschi-Gami*, Bremen, 1859, vol. I, pp. 59-76.
2. *Ibid.*, vol. II, p. 71.

acelaşi bărbat are rolul de naş în iniţierea copilului, fie involuntar (la vîrste foarte mici), fie voluntar (spre 12-13 ani[1]). În plus, fiecare individ, bărbat sau femeie, face parte din mai multe „confrerii", a ploii etc., sau magico-medicale etc., pentru fiecare dintre acestea riturile de iniţiere diferind[2]. Iată schema riturilor de intrare cu ocazia iniţierii voluntare la Kotikili:

1⁰ Naşul îl introduce pe novice în *kiwitsiwe*; 2⁰ două femei aşază pe spatele novicelui patru covoare împăturite în patru; 3⁰ naşul înveleşte capul novicelui cu o pînză, astfel încît acesta să nu poată vedea nimic; 4⁰ novicele primeşte, de la fiecare din cele patru divinităţi Sayathlia (bărbaţi purtînd măşti), de patru ori, lovituri pe spate cu ramuri de yucca; 5⁰ fiecare femeie primeşte de la fiecare Sayathlia cîte o lovitură de yucca pe spate şi sînt înlăturate cele patru covoare; 6⁰ tînărul mai primeşte patru lovituri de la fiecare divinitate; 7⁰ naşul ia pînza (ce acoperea faţa) şi fixează o pană de vultur, ornament sacru, în părul novicelui; 8⁰ cei patru zei îşi scot măştile şi novicele recunoaşte că ei sînt bărbaţi; 9⁰ patru novici sînt aduşi în faţa celor patru Sayathlia şi primesc de la aceştia o mască şi o ramură de yucca; 10⁰ novicii lovesc fiecare Sayathlia cu această ramură, pe braţul drept şi pe cel stîng, pe glezna dreaptă şi pe cea stîngă; 11⁰ novicii înapoiază fiecărui Sayathlia masca; 12⁰ aceştia îşi repun masca şi lovesc fiecare naş pe braţe şi pe glezne, iniţierea luînd sfîrşit[3]

Să observăm că, în toată ceremonia, flagelarea are, evident, sensul iniţial de rit de separare, apoi de rit de agregare. Flagelarea joacă acelaşi rol[4] în riturile de iniţiere la tribul navaho[5], unde secvenţa e aproape identică precedenteia, diferenţele constînd în numărul de participanţi, numărul de lovituri primite etc. Apoi, novicii sînt împroşcaţi cu făină – practică utilizată numai la iniţierea femeilor care, în plus, mai sînt atinse cu anumite *sacra* (spic cu patru seminţe, fixat cu patru ramuri de yucca). După atingerea cu *sacra*, se împroaşcă cu făină succesiv

1. D-na M.-C. Stevenson, *The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies*, in: *XXIII^d Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol.*, Washington, 1904, p. 65.
2. Cf. *Ibidem*, mai ales pp. 490-511; 522-527; 532-549; 550-564; 570-572; 578 şi urm., apoi 413, 415, 421, 426 etc.
3. *Ibidem*, pp. 103-104, pentru iniţierea copiilor de vîrstă foarte mică, cf. *ibid.*, pp. 94-101.
4. Despre flagelare ca rit de iniţiere, cf. unor fapte interesante în Lafitau: *Moeurs des Sauvages Amériquains*, Paris 1724, vol. I, p. 273.
5. Wash. Matthews, *The Night Chant, a Navaho ceremony*, in: *Mem.Am.Mus. Nat.Hist.* New-York, vol. VI, 1902, pp. 116-120.

labele picioarelor, palmele şi antebraţele, partea de sus a pieptului şi claviculele, omoplaţii, fruntea şi creştetul capului. Vom remarca analogia acestor rituri cu cele ale botezului creştin; sînt rituri de agregare la comunitate. Adaug aici că nu există o vîrstă fixă pentru iniţiere şi că aceasta trebuie repetată, cu aceeaşi secvenţă, de patru ori pentru ca individul să poată asista la toate aceste ceremonii fără excepţie şi să poarte măştile sacre. Ultimele acte sînt: 1^0 repunerea măştii; 2^0 împroşcarea măştii novicelui cu praf sacru; 3^0 inhalarea de către candidat a fumului sacru. La început, un recipient întors fusese folosit drept tobă; odată cu revenirea acestuia la poziţia iniţială, ceremonia ia sfîrşit. Înainte de a examina alte secvenţe, ţin să subliniez că, în America de Nord, precum şi în Australia, actul central constă din a dezvălui novicelui faptul că sperietorile din copilăria lor sînt simple *sacra*; romb în Australia[1], mască în America; în plus, că privilegiul celui iniţiat este că poate manipula fără pericol supranatural asemenea *sacra*, urmînd nişte reguli precise, cele două elemente constituind chiar punctele culminante ale iniţierii la misterele asianice, greceşti etc.

Deosebit de interesant este ritualul botezurilor repetate la care se supun sabeenii, populaţie a cărei religie, aşa-zis fondată de Sf. Ioan Botezătorul, este un amalgam de mazdeism, iudaism, creştinism, islam etc. Există trei categorii de botez: 1^0 al copilului (la vîrsta de un an); 2^0 ca purificare de diverse pîngăriri; 3^0 botezul colectiv, în timpul celor cinci zile ale sărbătorii anuale *Pancho*. Calitatea de sabeean este dată numai prin naştere; nici un străin nu poate fi admis în religia sectelor subba; nu există deci rituri de separare[2]. Faptul conferă societăţii sabeene un loc special.

„Societăţile secrete", atît cele din Oceania (cu excepţia Australiei), cît şi cele africane nu au ca obiect – ca în cazul clanurilor totemice şi al confreriilor – controlul fenomenelor naturale, ci, avînd un caracter magico-religios, au, în plus, şi un scop politic şi economic, în sensul uman al termenului. Însă, atît prin aspectul lor general cît şi, adesea, în detaliu, riturile de iniţiere sînt asemănătoare cu cele despre care tocmai am discutat. Acest paralelism frapează mai ales la riturile practicate

---

1. Despre astfel de „sperietoare" divină, A. Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, cap. VII, *Cele două doctrine religioase şi rombul sacru*.
2 Vezi, pentru detalii, M. Siouffi: *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs*, Paris, 1880, pp. 76-82.

în Congo, descrise în detaliu de Ed. de Jonghe[1] care – din nefericire – le-a considerat „rituri de pubertate", deşi vîrsta novicilor oscilează între 7 şi 20 de ani, cea obişnuită situîndu-se între 10 şi 15 ani[2]; este însă ignorată vîrsta exactă a pubertăţii fiziologice la negrii din Congo. De altfel, nu toţi membrii triburilor din Congo sînt obligaţi să se afilieze la *nkimba* sau *niembo*, ceea ce demonstrează nu numai faptul că este vorba de societăţi speciale restrînse, pe care le voi numi în continuare „secrete"[3], ci mai ales că pubertatea, naşterea şi dreptul de a se căsători nu fac obiectul ceremoniilor de pătrundere în aceste societăţi. Atît în Congo, cît şi în golful Guineea, aceste societăţi secrete transced triburile ca unităţi geografice. Nu sînt admişi decît fiii cei mai inteligenţi ai oamenilor liberi sau ai sclavilor bogaţi. Durata ceremoniilor se întinde de la două luni la şase ani, în funcţie de trib şi de observatori. Ele conţin rituri negative (tabuuri) şi rituri pozitive. Succesiunea riturilor este următoarea: novicele este despărţit de mediul său anterior (recluziune în pădure[4], lustraţie, flagelare, intoxicare cu vin de palmier, deci anestezie[5]), faţă de care este considerat „mort", fiind agregat la noul mediu. Urmează perioada de prag: mutilări corporale (circumcizie – practicată uneori la o vîrstă fragedă, fără nici o legătură cu societatea secretă), vopsirea corpului (în alb[6], în roşu); novicii sînt goi pe întreaga durată a probelor: fiind „morţi", ei nu trebuie să iasă din recluziune şi să se arate oamenilor; transmiterea învăţăturii de către *nganga* (preot-magician); limbaj special; hrană specială (tabuuri alimentare). În continuare, au loc riturile de reintegrare în mediul anterior,

1. Ed. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo,* Bruxelles, 1907; a se consulta cu prudenţă lucrarea lui Leo Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle, 1898; de Jonghe a fost completat de H. Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londra, 1904, p. 250 şi urm., p. 263 şi de Pechuel-Loesche, *Volkskunde von Loango*, Stuttgart, 1907, p. 452.
2. Cf. discuţiei acestuia, *loc. cit.*, pp. 21-23.
3. Termenul e inexact, deoarece toţi membrii obişnuiţi ai tribului cunosc cine face parte sau nu din societate, în timp ce la noi – cel puţin teoretic – identitatea francmasonilor, de exemplu, este ascunsă.
4. Dat fiind faptul că primul act al majorităţii ceremoniilor examinate în această lucrare constituie o recluziune mai mult sau mai puţin strictă şi îndelungată, e inutil să discutăm interpretările date în acest sens de Jonghe, *loc. cit.*, p. 30 şi de Leo Frobenuis, *loc. cit.*, *passim*.
5. Anestezierea novicelui este un element important în riturile de iniţiere; în America, se obţine prin înghiţirea de tutun, de *toloache*, de *peyotl*; în alte părţi prin fumigaţii, flagelări, loviri, torturi etc. Scopul este de a-l „ucide" pe novice, de a-l face să uite personalitatea şi lumea lui anterioară.
6. Referitor la acest subiect, a se vedea J.-G. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, p. 430, notă şi o notă din Webster, *Secret societies*, p. 44, care arată că, de multe ori, albul este privit ca o culoare a morţilor; această practică ar indica şi faptul că novicele este „mort".

element inexistent în cazul iniţierii la clanul totemic sau la confrerie: iniţiaţii se prefac că nu ştiu să meargă, să mănînce etc., pe scurt, se poartă ca nişte nou-născuţi (renăscuţi) şi învaţă din nou toate gesturile vieţii obişnuite; le sînt necesare cîteva luni. Înainte de aceste etape, novicii se scaldă într-un rîu, iar coliba sacră este arsă. Pe scurt, avem un scenariu dublu: rituri de separare de mediul obişnuit, rituri de agregare la mediul sacru; limită; rituri de separare de mediul sacru local; rit de reintegrare în mediul comun. Însă, din această trecere prin lumea sacrului, iniţiatul rămîne cu o calitate specială, magico-religioasă. Unei astfel de scheme îi corespund şi ceremoniile de iniţiere la tribul yaunde din Camerunul meridional[1] şi, în general, la populaţiile din golful Guineea (societăţile purra, egbo, oro, mumo-jumbo etc.).

Cu privire la societăţile secrete din Melanezia, voi face trimitere mai întîi la excelenta lucrare a lui Codrington[2], unde sînt descrise ceremoniile de iniţiere în Fiji, insulele Banks şi în Noile-Hebride. Nu este sigur dacă aceste societăţi sînt în legătură cu totemismul[3]. Recent, R. Parkinson[4] a oferit informaţii noi despre societăţile secrete, numite Duk-Duk în arhipelagul Bismark şi în insulele Solomon. Iată succesiunea riturilor, care prezintă puţine variaţii de detaliu[5]: 1⁰ novicele este adus la locul sacru; 2⁰ este lovit cu o nuia de *Tubuan*, un fel de sperietoare divină. Loviturile sînt mai puternice sau mai uşoare, în funcţie de vîrsta novicelui; 3⁰ urletelor novicelui le răspund de departe lamentaţiile mamei şi ale celorlalte rude; 4⁰ naşul împarte daruri participanţilor şi îl hrăneşte pe novice; 5⁰ *Tubuan*-ul se dezbracă în întregime, novicii recunoscînd în el un bărbat; 6⁰ veşmintele *Tubuan*-ului „stau în picioare" datorită unor armături, ceea ce dovedeşte că sînt impregnate de putere (*mana*, în melaneziană); 7⁰ cei care asistă la ceremonie dansează şi îi învaţă pe novici dansul lor, precum şi secretele societăţii; 8⁰ toţi participanţii se aşază la masă; 9⁰ fiecare novice primeşte o îmbrăcăminte de ceremonie, dacă are vîrsta de aproximativ 12 ani; dacă este doar un copilaş, trebuie să aştepte un anumit număr de ani. Dăruirea îmbrăcăminţii, care este actul final al iniţierii, se face într-o altă zi, urmată

1. Pentru detalii, cf. Frobenius, *loc. cit.*, pp. 67-74, după Zenker, *Mitteil. aus den Deustch. Schutzgeb*, vol. VIII (1895).
2. Rev. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pp. 69-100.
3. Despre totemismul melanezian, a se vedea expunerea lui A. Lang, *Social Origins*, Londra, 1903, pp. 176-207.
4. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee,* Stuttgart, 1907, pp. 567-612.
5. *Ibidem*, pp. 582-586.

fiind de un ceremonial special. Se evidenţiază din nou, cu claritate, riturile de separare, o perioadă de prag şi rituri de agregare[1].

În mod analog se desfăşoară riturile ceremoniilor fijiene, novicele trebuind, printre altele, să treacă printre două presupuse cadavre, vopsite în negru din cap pînă în picioare şi cu măruntaiele (luate de la nişte porci tăiaţi ca jertfă) scoase[2].

Societatea politică, războinică şi jefuitoare a populaţiei areoi, din Tahiti şi Polinezia, conţinea şapte clase sau grade, membrii ei deosebindu-se prin tatuaje din ce în ce mai complicate şi mai numeroase, pe măsură ce urcau în ierarhie[3]. Ei erau recrutaţi din toate clasele societăţii generale. Oricine dorea să devină membru se exhiba îmbrăcat şi împodobit în mod neobişnuit şi se comporta ca un om care nu era în toate minţile. Apoi era adoptat ca servitor. Astfel, primul act consta în a arăta lumii că eşti deosebit de ceilalţi, deci această ceremonie trebuie privită ca un rit de separare voluntară. După un anumit timp, novicele era agregat la noua societate: 1⁰ i se schimba numele; 2⁰ era obligat să-şi ucidă copiii; 3⁰ trebuia să înveţe o anumită postură necesară pentru a cînta un cîntec sacru; 4⁰ smulgea veşmintele soţiei şefului de trib şi intra astfel în a 7-a clasă. Trecerea de la un grad la altul se făcea astfel: 1⁰ reunirea tuturor areoilor îmbrăcaţi în costume de ceremonie; 2⁰ invocarea porcului sacru, la templele naţionale şi strigarea numelui candidaţilor, însoţite de gradele la care aspiră fiecare; 3⁰ intrarea în procesiune în templu şi ofranda oferită de candidat zeului, constînd într-un porc sacru, tăiat şi mîncat la un ospăţ comun sau, dimpotrivă, lăsat liber după ceremonie; 4⁰ mare ospăţ, cu ridicarea tabuurilor sexuale şi alimentare la care era obligat, în mod normal, oricare grad; din textul lui Ellis[4] pare să rezulte că aveau loc nu numai orgii heterosexuale, dar şi sodomizări; 5⁰ muzică, dans, reprezentări dramatice; 6⁰ tatuarea candidatului conform cu noul său grad.

În Melanezia[5], ceremoniile de intrare şi de trecere de la un grad la altul sînt mai simple. Elementele lor centrale sînt: un

---

1. Băieţii din peninsula Gazelle se afiliază la societatea numită *Marawot* sau *Ingiet* încă din copilărie, prin donarea de către tată sau unchi a unei sume, în monedă locală, societăţii secrete. Însă noviciatul lor, care constă în învăţarea unor dansuri speciale foarte complicate, durează mult timp.
2. Conform unei descrieri detaliate, care completează pe cele ale lui Fison şi Joske, în Basil Thomson, *The Fijians*, Londra, 1908, pp. 148-157.
3. W. Ellis, *Polynesian Researches*, Londra, 1829, vol. I, pp. 319-324.
4. Cf. Ellis, *Ibidem*, p. 325.
5. Codrington, *The Melanesians*, pp. 101-115.

schimb ceremonial de monezi (la Mota, în insulele Banks) sau de rogojini (insula Leproşilor); oferirea unor porci în dar membrilor societăţii (denumiţi *suqe*, *huqe* etc.) şi ospeţe ceremoniale, *kole*[1], care amintesc de aşa-numitele *potlatch*-uri din Columbia britanică. Deşi un *suqe* are numai o importanţă socială şi economică, elementul magico-religios este marcat de faptul că gradul de bogăţie, care condiţionează trecerea de la un grad la altul (în insulele Banks există 18), depinde de *mana* individului şi, prin urmare, cu cît rangul individului în *suqe* e mai mare, cu atît se consideră că are *mana* mai puternică[2], fiecare grad din *suqe* avînd o cantitate mai mare sau mai mică de *mana*, la fel cum confreriile amerindiene au *manitu, orenda, naual* etc.

În ceea ce priveşte iniţierea pentru clasele de vîrstă, în această lucrare vom examina în detaliu numai ceremoniile de vîrstă la masai; pentru numeroase triburi australiene, faptul că riturile se repartizează pe durate mai lungi sau mai scurte, i-a făcut pe Schurtz[3] şi pe Webster[4] să confunde riturile de iniţiere la grupul totemic cu riturile de trecere la clasele succesive.

La masai, „pubertatea apare în jurul vîrstei de 12 ani"[5], circumcizia băieţilor se practică „din momentul cînd devin destul de puternici, adică între 12 şi 16 ani", uneori mai devreme, dacă părinţii sînt bogaţi, sau mai tîrziu, dacă sînt săraci, şi pînă cînd au mijloacele de a plăti costul ceremoniei, dovadă că şi în acest caz pubertatea socială diferă de cea fizică. Circumcizia are loc o dată la patru sau cinci ani, toţi cei circumcişi concomitent formînd o clasă de vîrstă care poartă un nume special, ales de şeful de trib[6]. La masaii englezi, un băiat sau o fată nu pot fi circumcişi decît dacă tatăl lor s-a supus unei ceremonii denumite „trecerea prin mărăciniş", prin care acceptă să devină „bătrîn" şi să se numească din acel moment Tatăl-lui-(numele copilului său)[7], adică să-şi schimbe categoria socială; la ei, suita de ceremonii este următoarea: 1⁰ toţi candidaţii se adună, fără

1. Cf. *Ibidem*, pp. 110-112, un pasaj foarte interesant referitor la valoarea magico-religioasă a ospeţelor ceremoniale.
2. *Ibidem*, p. 103.
3. H. Schurtz, *loc. cit.* pp. 141-151, a introdus în expunerea sa o altă categorie, cea de grupuri matrimoniale sau fratrii.
4. Webster, *loc. cit.*, pp. 84-85.
5. M. Merker, *Die Masai*, Berlin, 1904, p. 55; este vorba aici, fără îndoială, de pubertatea fiziologică, dar nu se precizează dacă se referă la băieţi sau la fete.
6. Merker, *Ibidem*, pp. 60-61.
7. A. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, pp. 294-295.

arme; 2^0 se ung cu argilă albă şi timp de două-trei luni aleargă din kraal în kraal; 3^0 sînt raşi în cap, apoi se taie un bou sau o oaie; 4^0 a doua zi, fiecare merge să taie un copac (asparagus), pe care fetele îl plantează în faţa colibei lui; 5^0 după încă o zi, se expun la frig şi se spală cu apă rece (pentru a deveni insensibili, Merker); 6^0 oficiantul taie prepuţul, iar burduful în care se adună sîngele este aşezat pe patul băiatului; 7^0 candidaţii rămîn închişi în colibe timp de patru zile; 8^0 apoi ies afară şi le necăjesc pe fete, adesea se îmbracă în haine femeieşti, îşi pictează faţa cu argilă albă; 9^0 se împodobesc pe cap cu mici păsări şi cu pene de struţ; vindecaţi, sînt raşi în cap, şi din momentul în care părul le-a crescut din nou şi poate fi împletit, sînt numiţi *il-muran*, războinici. Aceeaşi ceremonie în cazul fetelor: 1^0 se taie un bou sau o oaie; 2^0 operaţiunea propriu-zisă are loc în casă; 3^0 fetele îşi împodobesc părul cu frunze de palmier „dum" sau cu ierburi; 4^0 după ce au fost vindecate, sînt măritate[1]. La masaii din coloniile germane, suita ceremoniilor este aceeaşi, cu deosebirea că: 1^0 după operaţie, are loc un mare ospăţ cu participarea taţilor celor circumcişi şi a bărbaţilor din vecinătate; 2^0 tinerii războinici (celibatari) dansează şi se distrează cu iubitele lor; 3^0 recluziunea durează 7 zile; 4^0 în ziua în care ies, cei circumcişi ucid un ţap alb, îşi împart carnea şi aruncă oasele în foc. Pentru fete: 1^0 sînt circumcise mai multe în acelaşi timp; 2^0 sînt rase în cap; 3^0 rămîn în casele lor pînă la cicatrizarea rănii; 4^0 se împodobesc cu ierburi sau cu o pană de struţ şi îşi vopsesc faţa cu argilă albă; 5^0 toate femeile din kraal iau parte la o masă în comun; 6^0 imediat după aceasta, logodnicul plăteşte ceremonia din zestrea fetei iar căsătoria are loc la scurt timp[2] după aceea. De unde rezultă că aceste ceremonii, deşi independente de pubertate, au cel puţin un caracter sexual, din moment ce îi agregă pe cei circumcişi la societatea sexuală adultă. Vom observa că, dacă operaţiunea are drept scop, printre altele, căsătoria, aceasta este în virtutea rolului său de instituţie socială şi nu de uniune a sexelor. Căci, înainte de circumcizie şi începînd de la o vîrstă pe care Merker nu o indică, fetiţele trăiesc în kraal-ul tinerilor războinici (prima clasă de vîrstă), fiecare din ele avînd unul sau mai mulţi amanţi, condiţia absolută fiind să nu rămînă însărcinate[3].

1. *Ibidem*, pp. 296-299.
2. Merker, *loc. cit.*, pp. 60-66.
3. *Ibidem*, p. 83.

Pentru fete, următoarea clasă de vîrstă este cea a femeilor măritate, părul cărunt şi menopauza marcînd-o pe ultima. Pentru băieţi, succesiunea claselor este următoarea: mai întîi băieţi (*aijoni*), apoi candidaţi (*siboli*); timp de doi ani, ca războinici, sînt novici sau învăţăcei (*barnoti*), devin apoi războinici propriu-zişi (*morâni*). Rămîn astfel pînă la 28-30 ani, după care se însoară şi devin adulţi (*moruo*)[1]. Astfel ceremoniile de căsătorie au în acest caz, la fel ca la numeroase alte popoare, caracterul unui rit de trecere de la o clasă de vîrstă la alta.

Trebuie să mai semnalăm riturile tribului wayao, aceştia participînd simultan la rituri de clase de vîrstă şi la rituri de etape şi de prag succesive, aşa cum se întîlnesc la toda din India, de exemplu. La fetele wayao, *unyago* se împarte în patru etape: 1⁰ *chiputu*, de la vîrsta de 7, 8 sau 9 ani pînă la prima menstruaţie; recluziune, instruire de ordin sexual, deformare sistematică a labiilor pînă la lungimea de 7 centimetri sau mai mult, dansuri erotice etc.; 2⁰ *matengusi*; sărbătoarea primei menstruaţii; în timpul perioadei *chiputu*, fata a fost măritată, dar îşi părăseşte soţul din momentul primului ciclu; recluziune; este învăţată despre tabuurile legate de perioada ciclului; 3⁰ *chituumbu*; ansamblu de rituri ale primei sarcini; în luna a 5-a, gravida este rasă în cap; în luna a 6-a, este izolată; este învăţată despre maternitate şi despre tabuurile femeilor însărcinate; 4⁰ *wamwana*: prima naştere; soţul are dreptul să reia relaţiile sexuale doar cu permisiunea şefului satului, din momentul în care copilul poate sta aşezat sau cînd împlineşte 6 sau 7 luni. În toate aceste ceremonii, solidaritatea sexuală se exprimă clar[2]. Se observă cît de extinse sînt „riturile de iniţiere" la indigenii wayao.

La unii amerindieni (arapaho[3] etc.), trecerea de la o clasă la alta presupune un ritual cu aspect magico-religios mai pronunţat, însă la majoritatea populaţiilor la care există clase de vîrstă, ceea ce determină avansarea sînt faptele de vitejie dovedite în război sau diversele daruri şi festinuri oferite, vîrsta nefiind un criteriu foarte strict.

---

1. *Ibidem*, pp. 66-67; fac trimitere la lucrarea lui Merker pentru detalii: cu totul altfel decît la noi, la masai, a te căsători înseamnă a-ţi schimba în întregime modul de viaţă.
2. K. Weule, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Ostafrikas*, Berlin, 1908, in: *Miteil. Deutsch. Schutzgeb. Ergänz. – Heft*, nr. 1, 4, pp. 31-34.
3. Cf. A.-L. Kroeber, *The Arapaho*, in: *Bull. Am. Mus. Nat. Hist.*, New-York, vol. XVIII (1904), pp. 156-158.

Vom trece acum la riturile de admitere la creştinism, islam şi în misterele antice, deşi cele din urmă aparţin aceleiaşi categorii ca şi confreriile magico-religioase ale indienilor pueblo. Dar creştinismul a împrumutat atît de mult de la misterele egiptene, siriene, asianice şi elene încît e dificil de înţeles fără a ţine cont de ele. Scopul economic – în special agrar sau, în general, economic (înmulţirea tuturor mijloacelor de viaţă şi de subzistenţă, animale, vegetale, fecunditatea pămîntului, irigaţii etc., cursul regulat al aştrilor divini, condiţionînd existenţa generală) – al misterelor antice (Osiris, Isis, Adonis şi Zeiţa siriană, Attis, Dionysos, chiar orfismul etc.) a fost clar stabilit de cercetările lui Mannhardt[1], J.-G. Frazer[2], S, Reinach[3], D-oara Harrison[4], Goblet d'Alviella[5], Fr. Cumont[6] etc. Dar riturile conţinute în astfel de ceremonii nu au fost bine studiate, decît în ipostaza de rituri simpatetice de înmulţire sau de fecundare şi de coerciţie a mecanismului cosmic şi terestru.

În schimb, secvenţele acestor rituri nu au fost deloc examinate[7], în timp ce studiul anumitor ritualuri moderne cunoscute în detaliu (Australia, indienii pueblo), precum şi cel al documentelor ritologice vechi (Egipt, India) dovedesc faptul că întotdeauna, în linii mari şi uneori în cele mai mici detalii, ordinea lor de succesiune şi de execuţie reprezintă deja un element magico-religios în sine, cu o importanţă esenţială. Obiectivul principal al lucrării de faţă este tocmai de a reacţiona împotriva procedeului „folcloristic" sau „antropologic", constînd din a extrage dintr-o secvenţă diverse rituri, fie ele pozitive, sau negative, şi a le considera izolat, înlăturîndu-le astfel principala lor raţiune de a fi şi situarea logică în ansamblul mecanismelor.

Prin „mistere", D-şoara Harrison[8] înţelege „un rit în care sînt exhibate anumite *sacra* ce nu ar putea fi văzute de adorator dacă el nu a suferit o anumită purificare". Eu înţeleg prin „mistere": ansamblul ceremoniilor care, determinînd trecerea

---

1. W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, ed. a 2-a, Berlin, 1904.
2. J.-G. Frazer, *The Golden Bough* şi *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Londra, 1907.
3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, 3 vol, 1906-1908; cf. mai ales vol. I, pp. 85-122.
4. D-oara Harrison, *Prolegomena to the study of greek Religion*, Cambridge, 1903.
5. Goblet d'Alviella, *Revue de l'hist. des religions*, 1902 şi 1903.
6. Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907.
7. D-şoara Harrison, *loc. cit.*, p. 155, scrie chiar: „desigur că ordinea exactă a diferitelor rituri de iniţiere are o importanţă redusă!".
8. *Loc. cit.*, p. 151.

neofitului din lumea profană în lumea sacră, îl pun pe aceasta din urmă într-o comunicare directă, continuă şi definitivă. Exhibarea de *sacra*, atît la Eleusis cît şi în Australia (*churinga*, romb sacru) sau America (măşti, spice sacre, *katcina* etc.) este ritul culminant, fără ca să constituie, singur, „misterele". Iată succesiunea riturilor de iniţiere la Eleusis[1]: 1⁰ sînt reuniţi candidaţii iar hierofantul îi separă printr-o interdicţie (tabu) pe toţi cei care au mîinile impure şi care vorbesc ininteligibil[2]; această triere se regăseşte în Africa, în cazul iniţierii la societăţile secrete, cel însărcinat fiind un preot-magician; 2⁰ neofiţii erau introduşi în Eleusinion şi la intrarea în incintă erau sfinţiţi cu apa sacră aflată într-un vas din apropierea uşii (asemănător agheasmatarelor la creştini); 3⁰ *Alade mysthai!*: neofiţii sînt conduşi (alergînd?) la ţărmul mării; alergarea e numită *elasis*, îndepărtare sau izgonire, sens care se regăseşte probabil în *pompè*[3]; ritul a fost interpretat pînă acum ca o „îndepărtare a influenţelor nefaste, a demonilor sau a răului"; eu văd în el un rit de separare a profanului de viaţa sa anterioară, rit preliminar întărit de următorul; 4⁰ scăldatul în mare; este un rit zis de purificare; neofitul este „spălat" de calitatea sa de profan şi de impur; fiecare neofit duce un porc, cu care se scaldă împreună, fapt care reaminteşte de numeroase rituri melaneziene[4]; 5⁰ întoarcere la Eleusinion şi sacrificiu, ceremonie care încheie primul act. Mystii participanţi la ceremoniile din 15 şi 16 Boedromion, instruiţi în Micile Mistere, neofiţii, nu mai apăreau în public după alergarea spre mare şi sacrificiu, ci aşteptau într-un loc retras (tabuuri alimentare etc.) plecarea spre Eleusis; 6⁰ 19-20 Boedromion, procesiune de la Atena la Eleusis (20 kil.) cu

---

1. Pentru Misterele de la Eleusis am utilizat lucrarea citată de D-oara Harrison, apoi: P. Foucart, cercetări asupra originii şi naturii Misterelor de la Eleusis: I *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1895 şi II *Les grands mystères d'Eleusis*, Paris, 1900; Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1902, vol. XLVI, pp. 173-203 şi 339-362; 1903, vol. XLVII, pp. 1-33 şi 141-173; las la o parte, ca neavînd vreo tangenţă cu iniţierea propriu-zisă, ceremoniile din 13 (plecare a efebilor spre Eleusis) şi 14 (aducerea de *sacra* – *hiera* la Atena) Boedromion (luna). Se ştie că a cunoaşte riturile, a conduce ceremoniile, a proteja *sacra* etc. erau acţiuni rezervate unor anumite familii (Eumolpizilor etc.); la fel în Australia, la pueblo etc., anumite clanuri (totemice sau nu) „posedă misterele". Despre învăţători (mystagogi), cf. Foucart, *loc. cit.*, II, pp. 93-95.
2. Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, pp. 31-33 şi II pp. 110-111, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 354-355.
3. Harrison, *loc. cit.*, p. 152 şi S. Reinach, *loc. cit.*, vol. II, pp. 347-362.
4. Cf. lucrărilor citate de W. Ellis, Codrington etc., pentru Demeter-Truie, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 189-190.

transportarea Iakkos-ului şi a sacrelor la Eleusinion şi numeroase opriri pe drum: în cartierul Smochinului sacru, la palatul Crocon-ului (sofran), la domeniul Raria (suprafaţă sacră), la puţul Callichoros, la piatra lui Demeter etc., opriri avînd, toate, un caracter agrar[1]; 7⁰ intrare în interiorul incintei ale cărei ziduri înalte aveau drept scop – ca şi la Atena – să ascundă profanilor ceea ce se petrecea în lumea sacră; interdicţia de a intra se referea la întregul *temenos* şi încălcarea ei se pedepsea cu moartea, cu excepţia zilelor cînd aveau loc misterele. În continuare, lipsesc informaţiile despre detaliile ceremoniilor. Se cunoaşte doar că iniţierea presupunea[2]: a) traversarea unei săli împărţite în compartimente întunecate reprezentînd fiecare o regiune din infern; urcarea unei scări; sosirea în regiunile luminate puternic şi intrarea în megaron, cu exhibarea de *sacra*[3]; b) o reprezentaţie, răpirea Korei, cu elemente necunoscute de profani şi neincluse în legenda care circula în popor. Această parte corespunde exact cu reprezentaţiile faptelor strămoşilor lui Alcheringa din timpul ceremoniilor australiene. Şi prima parte este aproape universală; novicii fiind morţi pentru lumea profană, străbat Hades-ul apoi renasc, dar în lumea sacră[4]; 8⁰ urmau diverse rituri, cîntece, dansuri, procesiuni, despre care nu avem informaţii precise[5].

Se observă că, în linii mari, iniţierea la Misterele din Eleusis este asemănătoare, în ceea ce priveşte succesiunea riturilor, cu ceremoniile din aceeaşi categorie pe care le-am examinat deja. Aceleaşi etape se regăsesc, cu dramatizarea morţii şi a renaşterii novicelui, în iniţierea la orfism, la societăţile religioase trace, ale lui Dionysos, Mithra[6] (iniţiere în etape), Attis, Adonis, Isis etc. Iniţierea la „confreria isiacă" este destul de cunoscută şi „trecerea prin elemente" despre care vorbeşte Apuleius expri-

1. Despre primele două opriri, S. Reinach, *loc. cit.*, vol. III, pp. 102-104.
2. Cf. Foucart, *loc. cit.*, I, pp. 43-74 şi II, pp. 137-139.
3. Despre aceste *sacra* şi caracterul lor, Harrison, *loc. cit.*, pp. 158-161.
4. Astfel se explică afirmaţiile lui Plutarh: „a fi iniţiat înseamnă a muri"; în schimb, pentru misterele orfice, iniţierea însemna o „căsătorie sacră" sau o „naştere sacră".
5. Se înţelege de la sine că, nici pe ansamblu, nici în detalii, teoria lui Foucart asupra originii egiptene a Misterelor din Eleusis nu mi se pare admisibilă: nevoia de a exprima prin fapte ideile de trecere de la o stare la alta este cea care condiţionează asemănările pe care Foucart le consideră împrumuturi; altfel cum să ne explicăm similitudinea dintre riturile greceşti, egiptene sau asianice, pe de o parte, şi cele ale australienilor, ale negrilor bantu sau din Guineea şi ale indienilor din America de Nord?
6. Despre iniţierea în şapte grade şi trecerea succesivă a sufletului neofitului prin cele şapte sfere planetare, vezi referinţele şi interpretarea lui Cumont, *loc. cit.*, pp. 299-300 şi 310.

mă, mai bine chiar decît călătoria în Hades[1], ideea morţii neofitului, de vreme ce admitea că, după cît se pare, acesta se descompunea şi apoi era recompus pentru a se forma ca individ nou.

Aceeaşi idee apare şi în riturile de iniţiere la cultul lui Attis. Voi reaminti mai întîi că Attis, Adonis şi, în general, zeităţile vegetaţiei mor toamna şi renasc primăvara şi că în ceremoniile cultului lor sînt incluse: 1⁰ reprezentaţia dramatică a acestei morţi, cu tabuuri funerare (doliu etc.), lamentaţii; 2⁰ perioada de prag, cu oprirea cursului vieţii obişnuite; 3⁰ reînvierea sau, mai bine spus, renaşterea. Aceste etape au fost stabilite cu minuţiozitate de Mannhardt, Frazer[2] şi discipolii lor, fără ca ei să observe că asemenea ansambluri de ceremonii sînt ansambluri de rituri de trecere cosmică, religioasă şi economică în acelaşi timp, alcătuind doar o fracţiune dintr-o categorie mult mai vastă, obiectul lucrării de faţă constituindu-l tocmai această delimitare. Astfel încît moartea, pragul şi reînvierea constituie şi un element al ceremoniilor de sarcină, de naştere, de iniţiere la societăţile fără scop agrar, de logodnă, de căsătorie şi de înmormîntare[3]. Dat fiind că Attis moare şi renaşte, se poate concepe că riturile de iniţiere determină, la rîndul lor, moartea şi renaşterea viitorului său adorator: 1⁰ acesta posteşte, adică îndepărtează din corpul său impuritatea profană; 2⁰ mănîncă şi bea din obiectele *sacra* (tobă şi cimbal); 3⁰ coborît într-o groapă, este stropit cu sîngele unui taur înjunghiat deasupra lui[4]; apoi iese din groapă, roşu din cap pînă în picioare; 4⁰ timp de mai multe zile este hrănit numai cu lapte, ca un nou-născut. Prin urmare, mi se pare că ritul sîngeros, privit ca un botez, în sensul creştin al termenului, sau ca rit de ispăşire a păcatelor, conform unor surse de informare nu foarte îndepătate în timp (Clement din Alexandria, Firmicus Maternus etc.), avea la origine un sens direct şi material: neofitul ieşea însîngerat din groapă, aşa cum nou-născutul iese însîngerat din trupul mamei.

---

1. Despre călătoriile în lumea morţilor, cf. L. de Félice, *L'autre monde, mythes et légendes, le purgatoire de Saint Patrice*, Paris, 1906, care nu a observat, totuşi, că astfel de mituri şi legende pot constitui în unele cazuri, simple reziduuri orale ale unor rituri de iniţiere, căci nu trebuie uitat că, în ceremoniile de iniţiere, bătrînii, învăţătorii, conducătorii de ceremonii etc. relatează ceea ce alţi membri ai „societăţii" execută; cf., printre altele, lucrarea mea. *Mythes et Légendes d'Australie*, cap. IX: *Mit şi Rit*. Pentru teoria generală, vezi cap. VIII al lucrării de faţă.
2. J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* ed. a 2-a, pp. 229-230.
3. Vezi *infra* cap. IX.
4. Din lipsă de spaţiu, nu voi discuta despre taurobolii şi criobolii, dar mi se pare că nici una din interpretările propuse pînă acum nu ar putea fi admisă, date fiind cele afirmate în această lucrare privind riturile de trecere.

Sub influenţa culturilor asianice şi greceşti sau egiptene, comunitatea creştinilor, iniţial uniformă, s-a împărţit treptat în clase ce corespund gradelor misterelor[1]; riturile de admitere au devenit tot mai complicate şi au fost sistematizate în *ordo baptismi* (la începutul secolului al XI-lea) şi în sacramentarul lui Gelasie. Graţie răspîndirii rapide a creştinismului, a venit momentul cînd nu mai rămăseseră de botezat decît copii, dar ritualul a păstrat încă mult timp numeroase trăsături care corespund botezului la adulţi. Iată de ce îl vom examina pe acesta. Primul grad era cel al catehumenilor; intrarea în acest grad presupunea: 1⁰ exsuflaţia, cu o formulă de exorcizare; 2⁰ semnul crucii făcut pe frunte; 3⁰ administrarea de sare exorcizată. După cum se observă, aceste rituri nu mai sînt directe – ca la unele populaţii semi-civilizate, ci deja animiste – ca la populaţiile negre şi amerindiene[2]. Primul rit este un rit de separare, al doilea separă şi agregă în acelaşi timp şi echivalează cu marcajul (σφραγή) din misterele greceşti şi din creştinismul primitv[3]; al treilea rit este unul de agregare, ţinînd cont mai ales de rugăciunea care îl însoţeşte[4]. Urmează perioada de prag, catehumenul, la fel ca iniţiatul în Micile Mistere, poate asista la adunări religioase, are locul său bine stabilit în biserică, dar trebuie să se retragă înainte de începerea adevăratelor mistere (mesa). El era supus periodic la exorcizări, astfel încît să fie din ce în ce mai separat de lumea necreştină; era instruit progresiv, i se „deschideau urechile". După ultimul exorcism, urma *effeta*: preotul atingea cu degetul umezit cu salivă buza superioară şi urechile fiecărui catehumen; candidaţii se dezbrăcau, erau unşi pe spate şi pe piept[5] cu ulei sfinţit, ei se lepădau de Satana, jurau să se lege de Hristos şi recitau Crezul. Este sfîrşitul perioadei de prag, care conţine în acelaşi timp rituri de separare şi rituri preparatorii de agregare; durata acestei perioade nu era limitată; se putea rămîne în acest stadiu pînă în ajunul morţii. Urmau riturile de agregare propriu-zise. Avea loc sfinţirea apei, cu care

1. Vezi lucrările citate ale lui Goblet d'Alviella, S. Reinach şi Cumont, apoi E. Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the Christian Church* (Hibbert Lectures, 1888), Londra, 1904 şi Duchêne, *Les origines du culte chrétien*, ed. a 3-a, 1902.
2. Despre originea acestor rituri animiste, cf. Hatch, *loc. cit.*, p. 20, nota 1 şi S. Reinach, *loc. cit.*, vol. II, pp. 356-361 (*abrenuntiatio*).
3. Vezi Hatch, *loc. cit.*, p. 295 şi nota.
4. Duchêne, *loc. cit.*, pp. 296-297.
5. Cf. ritului indienilor pueblo, descris mai sus (p. 77) şi succesiunea riturilor în Sfintele Maslu, reprezentînd un rit de trecere din lumea viilor creştini în lumea morţilor creştini.

era stropit catehumenul, el devenind astfel regenerat, renăscut,[1] conform termenilor folosiţi chiar în rugăciunea pronunţată în ritualul următor[2]. Cei botezaţi îşi scoteau hainele, îmbrăcînd altele albe, ajutaţi de naşii lor[3]. Se adunau apoi în faţa episcopului, care îi „însemna" cu semnul crucii, evident un rit de apropiere de divinitate[4] şi de agregare la comunitatea credincioşilor. Doar începînd din acel moment neofiţii erau admişi la comuniune. După aceasta, li se dădea să bea o băutură sfinţită cu puţin timp înainte, preparată din miere, apă şi lapte. În privinţa băuturii, Usener a făcut legătura cu misterele lui Dionysos, ipoteză la care Duchêne nu subscrie. Eu voi face doar următoarea remarcă; era băutura dată şi nou-născuţilor, înainte de laptele matern. În final, „renaşterea" era marcată printr-o procesiune a botezaţilor purtînd lumînări aprinse, Marea Lumină amintind-o pe cea a misterelor greceşti şi arătînd că „morţii" se născuseră în lumina „zilei adevărate".

Acesta este scenariul ritualului roman; aceleaşi idei şi aceeaşi succesiune de etape se regăsesc în ritualul galican. Nu trebuie însă pierdut din vedere faptul că întreaga sistematizare a ritualului botezului este relativ recentă şi că, în primele secole după Hristos, riturile erau mai puţin numeroase şi mai simple. O influenţă puternică a exercitat-o gnosticismul, care avea de asemenea grade şi rituri de iniţiere succesive incluse în schema riturilor de trecere dată de noi[5]. Botezul creştin primitiv presupunea: 1^0 post; 2^0 scăldare în sau stropirea cu apă sfinţită. De altfel, în funcţie de loc şi de epocă, la succesiunea etapelor fundamentale s-au adăugat tot felul de rituri de detaliu (de purificare, de exorcizare etc.), sub influenţa credinţelor şi practicilor locale.

---

1. Vezi Duchêne, *loc. cit.*, pp. 311, 321 şi Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 114-115, a cărui interpretare sexuală directă trebuie completată cu faptul că catehumenii – aidoma copilului brahman – sînt morţi şi trebuie concepuţi din nou. Vom observa că în cele mai vechi biserici creştine, baptiseriul se găsea în afara bisericii, astfel încît, pînă în Evul Mediu, catehumenii, penitenţii, nou-născuţii şi cei proaspăt botezaţi trebuiau să rămînă într-o regiune liminară. De altfel, templele tuturor popoarelor au o curte sau un vestibul care împiedică trecerea bruscă de la profan la sacru.
2. Verbul *regenerare* trebuie luat în sens literal.
3. Principala destinaţie a întregului ritual este bine evidenţiată de întrebările puse naşului şi naşei şi de răspunsurile lor; vom compara, din acest punct de vedere, ritualul ortodox cu practicile slavilor moderni. Îmi lipseşte aici spaţiul pentru a întreprinde un studiu asupra înrudirii speciale create de raportul naş-fin în riturile de iniţiere atît la populaţiile semi-civilizate, cît şi la creştini.
4. Cf. despre trecerea de la condiţia umană la condiţia divină, Farnell, *Evolution of Religion*, Londra, 1905, p. 49; S. Reinach, *loc. cit.*, vol. I, p. 127.
5. Cf., între alţii, Goblet d'Alviella, *loc. cit.*, pp. 145-146.

Ar fi uşor de demonstrat modul în care ritualul serviciului divin este constituit dintr-o suită de rituri de separare, de prag şi de agregare, singura deosebire teoretică între iniţiere şi mesă fiind că aceasta din urmă este o iniţiere periodic reînnoită, la fel ca sacrificiul de *soma* în India vedică şi, în general, sacrificiile avînd ca scop asigurarea cursului normal al lucrurilor cosmice şi, totodată, umane.

După cum se ştie, admiterea în islam se face prin circumcizie şi recitarea *fatihei*, însă un studiu detaliat al relatărilor unor cazuri de conversiune spectaculoasă cît şi al variaţiilor ritualului circumciziei la diverse populaţii musulmane ar pune în evidenţă faptul că, acolo unde există tendinţa spre o dezvoltare rituală, de exemplu în Asia Mică, în Caucaz, în Asia Centrală, în India, poate fi observată aceeaşi schemă tripartită stabilită în prezenta lucrare.

Aceeaşi succesiune de rituri se regăseşte şi la trecerea de la o religie la alta, ritul de separare constînd în acest caz în abjuraţie[1]. La revenirea la religia iniţială, de exemplu în ritualul creştin al penitenţei, penitentul era considerat un creştin care şi-a pierdut, dintr-un motiv sau altul, iniţierea şi se străduieşte să o recupereze; învăţătura religioasă şi examenele erau înlocuite cu „exerciţiile ascetice": interdicţia de a se căsători, ruperea căsătoriei, demisia din toate funcţiile, austeritate alimentară şi restrîngerea cheltuielilor; pe scurt, penitentul era mult mai „separat" de lumea profană decît catehumenul; penitenţa lua sfîrşit prin binecuvîntarea episcopului, o mărturisire publică a penitentului care, în continuare, trebuia să intre în doliu sau să se retragă într-o mînăstire, ceremonia de reagregare la comunitatea credincioşilor presupunînd o admonestare, o rugăciune de „reconciliere" şi, în Spania, ceremonia *indulgentia*[2].

Vom trece acum la riturile de iniţiere la confreriile religioase. Las la o parte ceremoniile de intrare în confreriile budiste, pentru care sursele de informare sînt accesibile[3], şi voi cita ceremonia de intrare în secta Sikh[4]: se sfinţeşte prin rugăciuni apa îndulcită şi se amestecă cu un mic pumnal; cu ea, neofitul este

1. Despre ritualul de abjuraţie în Islam, vezi Montet, in: *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1906, vol. LIII, pp. 145-163 şi Ebersold, *ib.*, vol. LIV, pp. 230-231.
2. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, ed. a 3-a, pp. 434-445.
3. Cf. între alţii, Oldenberg: *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris, ed. a 2-a, 1902; despre riturile de iniţiere la secta budistă chinezească numită Lung-hwa, cf. De Groot, *Sectarianism and religious persecution in China*, vol. I, Amsterdam, 1903, pp. 204-220.
4. J.-C. Oman, *Cults, customs, superstitions of India*, Londra, 1908, p. 95.

stropit pe cap şi ochi, restul fiind apoi băut; împreună cu cei ce au realizat sfinţirea, el mănîncă un fel de pateu: acesta „regenerează neofitul" care, ca răspuns la întrebările ce i se pun, trebuie să spună, indiferent de naţionalitatea sa, că s-a născut la Patna, că locuieşte la Aliwalia, locul unde s-a născut şi trăieşte guru Govind Singh, şi că este fiul lui Govind Singh, ultimul din cei Zece Guru ai sectei Sikh. În ceremoniile de iniţiere la secta Şamâr din Sinnârâyani, există un noviciat de cinci zile; apoi neofitul spală degetul mare de la piciorul lui guru, bea apă şi împarte prăjituri membrilor confreriei; în încăpere se arde camfor[1] etc.

În Maroc, iniţierea la confreriile musulmane este numită *uird*, însemnînd a-ţi astîmpăra setea şi, într-adevăr, actul de a bea sau îngurgita un lichid reprezintă principalul rit de agregare: pentru a se afilia la ordinul Aissaua, neofitul deschide larg gura iar conducătorul ceremoniei îi scuipă de trei ori în gîtlej; la acest ritual central se adaugă şi altele[2].

La Cairo, un *ahd* sau un rit de iniţiere este, conform lui Lane, aproximativ acelaşi pentru diversele confrerii: novicele se aşază jos în faţa şeicului, cei doi îşi dau mîna dreaptă, atingîndu-şi degetele mici; mîneca hainei şeicului trebuie să acopere mîinile împreunate, apoi novicele repetă după şeic, de un anumit număr de ori, formulele consacrate. În final, noul iniţiat sărută mîna şeicului. Riturile sînt identice cu cele ale contractului de căsătorie, cu deosebirea că, în ultimul caz, mîinile logodnicului şi ale reprezentantului logodnicei sînt ascunse sub o batistă, formulele pronunţate sînt juridice iar logodnicul nu sărută mîinile participanţilor decît dacă este de condiţie socială inferioară[3].

În ceremoniile catolice de afiliere la un ordin religios, o parte rămîne întotdeauna fixă şi conformă cu ritualul, roman sau galican etc., cealaltă variind în funcţie de ordinul religios. Astfel, intrarea în Ordinul carmelitelor conţine riturile de funeralii urmate de rituri de reînviere.

---

1. *Census of India 1901*, Ethnographical appendices, Calcutta, 1903, pp. 173-174. Guru este un fel de preot, de director de conştiinţă şi de morală, de confesor; reamintesc că în India nu există cler organizat şi ierarhizat.
2. Cf. Montet, *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*, in: *Rev. de l'Hist. des Rel., 1902*, vol. XLV, p. 11; cf. şi Doutté, *Merrâkech*, p. 103, nota 3. Despre salivă ca rit de agregare, S. Hartland, *Légend of Perseus*, vol. II, pp. 258-276; însă a scuipa pe cineva este cîteodată şi un rit de separare, Nassau, *Fetishism in West Africa*, Londra, 1904, p. 213 şi de expulzare din comunitate la ţigani, *Journ. Gypsy-lore* in: *Soc. N. Ser.* vol. II (1908), p. 185.
3. E.W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, ed. din 1895, pp. 252-253 şi 174-175.

Pentru a accede la noua lor stare, fecioarele şi prostituatele sacre se supun, la rîndul lor, unor ceremonii alcătuite după schema riturilor de trecere. Iată mai întîi succesiunea etapelor la consacrarea fecioarelor catolice conform Pontificalului Roman[1]: 1⁰ sînt aduse fecioarele îmbrăcate în haine de novice, „fără văluri, fără mantii, fără pălării"; 2⁰ aprind lumînările şi îngenunchează, două cîte două; 3⁰ pontiful le spune de trei ori: „veniţi" şi ele se apropie, în trei etape; 4⁰ stînd în picioare în cerc, fiecare din ele vine la pontif şi îi promite să îşi consacre virginitatea; 5⁰ sînt întrebate dacă acceptă „să fie binecuvîntate, consacrate şi unite ca soţii ale Domnului Nostru Iisus Hristos"; răspund „noi vrem"; 6⁰ episcopul cîntă *Veni Creator spiritus* şi binecuvîntează hainele pe care fecioarele le vor purta de acum încolo; 7⁰ leapădă hainele obişnuite pentru a le îmbrăca pe cele noi; 8⁰ pontiful binecuvîntează vălurile[2], apoi inelele şi coroanele; 9⁰ fecioarele cîntă: „Am dispreţuit regatul lumii şi toate podoabele veacului, inima mea nu se mai ascunde, Domnului îi sînt devotată. Lui, celui pe care l-am văzut"; 10⁰ pontiful se roagă, apoi recită *vere dignum*... îşi repune mitra şi spune: „veniţi suflete dragi, voi veţi fi tronul meu; domnul a căutat unirea voastră"; 11⁰ ele înaintează două cîte două, îngenunchează, iar „pontiful pune vălul pe capul fiecăreia, îl coboară pe umeri, pe piept, pe frunte pînă la ochi, spunînd: „primiţi vălul sacru, dovada că aţi părăsit lumea şi că... aţi... devenit mirese ale lui Iisus Hristos"; 12⁰ după ce toate au fost acoperite cu văl, li se reaminteşte: „veniţi să celebraţi nunta voastră etc." şi le pune inelul pe degetul inelar de la mîna dreaptă, spunînd: „Vă unesc etc."; 13⁰ aceeaşi ceremonie are loc cu coroana; 14⁰ cînturi liturgice, oraţii, alleluia, comuniune, binecuvîntare, iar în cazul mînăstirilor ale căror călugăriţe au dreptul de a începe orele canonice şi a citi slujba în biserică, înmînare rituală a Breviarului; 15⁰ fecioarele consacrate sînt încredinţate stareţei. Ideile puse în practică în acest caz sînt: separarea de lumea profană prin schimbarea hainelor şi acoperirea cu văl; agregarea la lumea divină prin căsătoria cu Iisus Hristos, inelul şi coroana fiind obiectele ritualice specifice căsătoriei laice.

---

1. Migne, *Encyclopédie théologique*, vol. XVII: Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et des rites sacrés* (vol. III), col. 539-563.
2. Nu există o descriere veche a acestor rituri; în orice caz, acoperirea cu văl nu are nimic de-a face cu vălul, ci doar înlocuieşte pielea de oaie pe care romanii o ţineau deasupra logodnicilor cu prilejul căsătoriilor creştine primitive.

Vom observa că riturile de separare încheie în acest caz perioada de prag (noviciatul), marcată printr-o semi-recluziune, recluziunea completă urmînd consacrării, noviciatul, ca şi consacrarea, marcată fiind de asemenea printr-o separare materială (mînăstire, zăbrele etc.) de lumea profană.

Avem puţine informaţii despre ritualul de consacrare al prostituatelor sacre din antichitate[1], în consecinţă voi cita, doar unele rituri hinduse. În casta cîntăreţilor kaikôlan, din Coimbatore, cel puţin o fată din fiecare familie trebuie să ajungă în serviciul templului ca dansatoare, muzicantă şi prostituată. Prima serie de ceremonii este echivalentă cu o logodnă, iar a doua, cu o căsătorie: brahmanul îi leagă la gît un *tâli* (echivalent cu inelul la catolici), la fel ca la oficierea logodnei sau a căsătoriei; unchiul din partea mamei îi leagă pe frunte o panglică ţesută din aur şi o aşază pe o scîndură în faţa oamenilor. Înainte de primul coit, timp de cîteva minute, între cele două persoane este plasată o sabie, rit nupţial foarte răspîndit în India. În concluzie, ceremoniile de consacrare nu diferă decît prin mici detalii de ceremoniile nupţiale obişnuite; observaţiile fiind valabile şi în cazul castei ţesătorilor kaikôlan[2]. Mai mult, în ceremoniile de consacrare a prostituatelor sacre basavi, în districtul Bellary, alături de tînăra novice aşezată este înfiptă o spadă reprezentîndu-l pe logodnicul absent, spadă pe care aceasta o ţine cu mîna dreaptă; după diverse rituri, ea se ridică şi depune spada în sanctuarul zeului; dacă este vorba de o dansatoare sacră, logodnicul este reprezentat de o tobă, în faţa căreia ea se înclină. Basavii sînt legate cu *tâli* şi tatuate cu *chakra* (disc golit în centru) şi cu o scoică[3] (*turbinella rapa*).

Clase, caste şi profesii. Deşi apartenenţa la una sau alta din castele sau clasele sociale este ereditară, la fel ca în cazul grupurilor totemice, magico-religioase etc., rar se întîmplă ca un copil să fie considerat ca membru propriu-zis, „complet", din momentul naşterii sale. La o vîrstă variind în funcţie de populaţie, el trebuie agregat la comunitate prin ceremonii care se deosebesc de cele prezentate mai sus prin faptul că elementul magico-religios este diminuat, cel mai important fiind în acest caz elementul politico-juridic şi social general. La popu-

1. Nu mă ocup aici de prostituţia sacră temporară (Mylitta, Héliopolis, Anaitis); cf. H.-S. Hartland, *At the temple of Mylitta*, Anthropological Essays, presented to E.-B. Tylor, Oxford, 1907, pp. 189-202.
2. E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 29-30.
3. *Ibidem*, p. 40, cf. şi p. 41.

laţia lekugnen din Columbia britanică[1], există patru clase: a conducătorilor (ereditară), a nobililor (ereditară), a plebeilor şi a sclavilor; există endogamia de clasă, un protocol rigid al vieţii cotidiene (locul la masă etc.). Apartenenţa la o anumită clasă este evidenţiată prin nume, de unde ceremonia primirii numelui, întotdeauna posterioară ceremoniilor de pubertate. Tatăl organizează un mare ospăţ; după reunirea tuturor invitaţilor, îşi conduce fiul, însoţit de naşi, pe acoperişul casei (interiorul este săpat în pămînt), apoi cîntă şi dansează unul din cîntecele şi din dansurile familiei. Urmează împărţirea de daruri în numele strămoşilor. Tatăl cere unui număr de patruzeci de nobili să fie martori. Doi conducători bătrîni înaintează, tînărul bărbat mergînd între ei, iar cel mai în vîrstă proclamă cu voce tare numele şi titlurile unuia dintre strămoşi, nume ales de tată pentru a-l da fiului, de obicei cel al bunicului. Participanţii îşi exprimă aprobarea prin aplauze şi strigăte. Se împart din nou daruri, pînă şi plebeilor veniţi din curiozitate, dacă tatăl este bogat. Urmează masa în comun iar tînărul nu mai este cunoscut începînd din acel moment decît cu numele şi cu titlurile astfel obţinute. După cum se observă, este vorba în acest caz de o formă semi-civilizată a ceremoniilor, minuţios elaborate în alte zone, de exemplu în Europa Evului Mediu (asemănătoare cu veghea armelor şi cu noviciatul), în Japonia etc. Însemnele exterioare sînt în ultimul caz stemele (emblemele), cărora le corespunde în cazul claselor totemice, reprezentarea totemului, iar în cazul claselor de vîrstă şi al societăţilor secrete, cicatricile, tatuajele etc. Impunerea emblemei, ca şi a însemnului totemic, constituie evident un rit de agregare, la fel ca „marcajul" în cazul misterelor; doar formele variază, în funcţie de popoare şi de tipul grupului restrîns[2].

Prin definiţie, apartenenţa la castă este ereditară; în plus, casta este specializată profesional şi fiecare are locul său precizat într-o ierarhie precisă[3]. Încît, agregarea la castă nu are loc decît în condiţii bine definite: 1^0 agregarea copilului; aceste ceremonii intră în categoria ceremoniilor copilăriei, studiate în

1. C. Hill Tout, *Report on the Ethnology of the South-Eastern Tribes of Vancouver*, Island, British Columbia, in: *Journ. Anthrop. Inst.*, vol. XXXVII, (1907), pp. 308-310.
2. Voi dezvolta această idee în lucrarea mea *Débuts du Blason*, în pregătire; vezi şi articolul meu *Héraldisation de la marque de propriété*, Paris, in: *Revue Héraldique*, 1906.
3. Despre teoria castelor se va consulta: C. Bouglé, *Essais sur le régime des castes*, Paris, 1908.

cap. V. E de la sine înţeles că utilizarea rituală a instrumentelor specifice profesiunii are în acest caz un rol important; nu mai este vorba, ca în cazul populaţiilor fără caste, de un rit simpatetic, ci de un adevărat rit de agregare al individului la o colectivitate delimitată; 2⁰ nu se poate trece de la o castă inferioară la una superioară, ci numai de sus în jos. Rezultă că riturile de agregare fie se simplifică, fie îşi inversează sensul: căci, castei inferioare i se face o cinste, şi nu noilor veniţi. Pe de altă parte, unele caste, în anumite regiuni din India, sînt triburi la origine; în acest caz, riturile de agregare par să facă abstracţie de evaluarea pe bază de caste, păstrînd doar trăsăturile ceremoniilor desfăşurate în afara Indiei pentru agregarea unui străin la un clan sau trib[1]; 3⁰ în sfîrşit, riturile de separare joacă aici un rol important, deşi elementul conştient şi voluntar poate lipsi din ele; fiecare castă este separată de celelalte prin tabuuri şi e de ajuns să atingi un individ dintr-o castă, să mănînci cu el, să te culci în aşternutul său sau să intri în casa lui, pentru a fi extras automat din propria ta castă, fără ca, prin aceasta, să fii agregat la cea a individului pe care l-ai atins. Se întîmplă adesea, de exemplu în Bengal[2], ca excluşii să devină musulmani, islamul neadmiţînd, cel puţin teoretic şi în anumite regiuni din India, ierarhia castelor. De asemenea, indivizii din orice castă pot fi admişi în confreriile religioase budiste autentice sau în „secte", aryasamadj, sinârâyani etc., care sînt un compromis, la diverse nivele, între hinduism, brahmanism, budism şi islam.

În fine, intrarea în profesiuni presupunea la noi ceremonii speciale, conţinînd cel puţin cîteva rituri de natură religioasă, mai ales cînd corporaţiile coincideau cu confreriile religioase cu un caracter special. Altădată, ucenicia, dacă nu reprezenta o separare de mediul anterior, se termina prin rituri de agregare (masă în comun etc.). După cum se ştie, recrutarea membrilor corporaţiilor era strict reglementată. Nu trebuie totuşi să credem că în zilele noastre au dispărut toate barierele din interiorul aceloraşi profesiuni sau meserii, sau cele dintre meserii şi profesiuni diferite. Fără îndoială că obstacolele întîmpinate la

1. Pentru astfel de cazuri (masă în comun, rit de agregare alimentar special), cf. Risley, *The tribes and castes of Bengal*, Calcutta, 1896, vol. II, pp. 41, 49 etc. – Reamintesc că agregarea la castă poate avea loc şi prin căsătorie. În triburile Nilghiri Hills, fata îşi schimbă casta prin căsătorie, de unde şi ceremonia numită „înrădăcinarea tribală": femeile tribului pregătesc o masă la care invită logodnica, admiţînd-o astfel în casta lor.
2. Cf. A. Van Gennep, *Pourquoi on se fait musulman au Bengal*, in: *Revue des Idées*, 15 dec. 1908, pp. 549 şi urm.

trecerea de la o meserie la alta nu au nimic ritual, dar se cuvine să le discutăm pe scurt în acest context, deoarece o astfel de formă nouă corespunde unor tendinţe a căror expresie o constituie şi riturile de trecere, dar pe baze diferite. Astfel, ajutorul (ajutorul de fierar, ajutorul de tîmplar etc.) tinde să rămînă toată viaţa la această condiţie, fără a putea, oricare ar fi aptitudinile sale personale, să treacă, în afara unor ocazii excepţionale (uneori prin căsătorie), în secţiunea adiacentă (fierar, tîmplar etc.). Forma acută a acestei tendinţe se manifestă adesea în Statele Unite, de exemplu sub forma luptelor dintre ajutoarele de zidari şi zidari, cei din urmă interzicîndu-le primilor să le folosească uneltele[1] (mistrie etc.). Aşa cum a demonstrat C. Cornélissen[2], această deosebire nu depinde de aptitudinile personale (forţă, îndemînare etc.), ci de o anumită presiune tradiţională care obligă individul să nu avanseze decît în interiorul categoriei restrînse unde a debutat; se începe ca ucenic de ajutor de zidar sau ca ucenic de zidar, şi toată viaţa ulterioară depinde de acest prim pas. Însă în interiorul categoriei de ajutoare sau însoţitori, se trece destul de uşor de la o mare categorie la alta; de la ajutor de zidar la ajutor de tăietor în piatră, de la dulgher la tîmplar sau la tîmplar de mobilă. Pe de altă parte, dacă examinăm nivelele salariului ţinînd cont de toţi factorii, se constată că acestea oscilează între două extreme, minimum şi maximum, şi că există şi în acest caz un prag pe care individul trebuie să-l treacă înainte de a atinge deplina satisfacere a nevoilor sale într-o ţară, o epocă şi o meserie date[3].

Clasa brahmanilor, cei „născuţi de două ori", marchează tranziţia între casta şi profesia magico-sacerdotală. Termenul de „născut de două ori" indică, evident, adevăratul rol al riturilor de trecere, în sensul că brahmanul, care aparţine castei sale prin naştere, fiindu-i agregat prin riturile copilăriei, este supus ulterior unor ceremonii de iniţiere, prin care moare pentru lumea de pînă atunci şi renaşte într-o lume nouă, fiindu-i astfel conferită puterea de a se dedica activităţii magico-religioase, adică specialităţi sale profesionale. Brahmanul fiind un preot înnăscut, nu se poate vorbi, fără îndoială, de o ordinaţie, în sens catolic, a acestuia[4]; dar, în ciuda interpretării lui C.

1. *Bull. Bur. of Labor.*, nov. 1906, Wash., pp. 746-747.
2. C. Cornélissen, *Théorie du salaire et du travail salarié*, Paris, 1908, pp. 173-201.
3. *Ibidem*, p. 658.
4. Cf. Burnouf, *Essai sur le Véda*, pp. 283-285 şi Bouglé, *Régime des castes*, pp. 73-76.

Bouglé[1], noviciatul şi iniţierea sînt necesare mai ales datorită importanţei formulelor şi a „pronunţării lor corecte" în ritualul brahmanic. Eşti brahman prin naştere, dar se învaţă cum să acţionezi ca brahman. Altfel spus, în lumea sacră în care trăieşte brahmanul din momentul naşterii sale, există trei compartimente, unul preliminar, pînă la *upanayama* (introducerea la învăţător), un altul liminar (noviciatul) şi ultimul postliminar (sacerdoţiul). Pentru brahman, succesiunea acestor perioade este similară celei parcurse de un fiu de rege la populaţiile semi-civilizate, şi unul şi altul evoluînd întotdeauna în interiorul lumii sacre, în timp ce un ne-brahman sau un negru oarecare nu evoluează, cu excepţia unor perioade speciale (iniţiere, sacrificiu etc.) decît în cadrul lumii profane.

Ceremoniile conţin[2] tunsura, îmbăiatul, schimbarea veşmintelor, luarea în posesie a inimii, schimbarea numelui, strîngerea de mîini : copilul este mort. Novicele (*brahmacârin*) este supus unor tabuuri diverse ; învaţă literatura sacră, formulele şi gesturile. Unirea dintre copil şi învăţător este considerată ca o căsătorie ; în momentul în care pune mîna pe umărul copilului educatorul „concepe" ; în ziua a treia, atunci cînd se recită *savitri*, copilul renaşte ; conform altor texte, naşterea brahmanului se produce „în momentul în care sacrificiul se înclină spre el". Astfel, contrar celor constatate la ceremoniile de iniţiere australiene, congoleze etc., moartea novicelui nu durează pe toată perioada noviciatului. Cea a brahmanului se prelungeşte pînă la un moment neprecizat. Urmează ceremoniile „întoarcerii" (*samâvartana*) : novicele părăseşte însemnele noviciatului (centură, toiag, piele de antilopă) şi le aruncă în apă ; se scaldă şi îşi pune veşminte noi[3]. Iată-l reagregat la societatea sacră generală, prin separarea de perioada de prag, şi ea sacră la rîndu-i.

Nu voi insista asupra noviciatului şi asupra ceremoniilor de hirotonisire a preoţilor catolici şi ortodocşi. Vom reîntîlni în aceste cazuri aceeaşi succesiune de rituri de separare, de prag şi de agregare, dar sistematizată conform unor scopuri proprii[4].

---

1. *Ibidem*, p. 77. Interpretarea mea conciliază punctele de vedere ale lui Burnouf şi Oldenberg.
2. Cf. Oldenberg, *La religion du Véda*, Paris, 1903, pp. 399-402.
3. Cf. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 350. Pentru alte detalii, vezi V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris, 1904, pp. 84-85 etc.
4. Vezi printre alţii, Boissonnet, *loc. cit.*, col. 985-1032 şi col. 1032-1043, „ordinaţiile generale", care corespund circumciziilor, căsătoriilor etc., multiplu sincronice. Pentru gradele şi ritualul vechi (roman, galican şi oriental), vezi Duchêne, *loc. cit.*, pp. 344-378.

Ritul principal este „tonsura” care, la fel ca vălurile călugăriţelor, este simultan un rit de separare şi de agregare, constituind un însemn permanent. După hirotonisire, preotului îi revine rolul de a rosti prima sa slujbă, ritualul luînd, în unele cazuri, şi forma unei căsătorii. Adesea, el este combinat cu riturile nupţiale locale, ca în unele comune din Tirol[1] : Biserica este personificată de o fetiţă în vîrstă de 8 pînă la 12 ani, soră sau rudă apropiată a preotului. Ca şi în cazul unei logodnice obişnuite, se încearcă „răpirea” ei ; este dusă în alt loc decît cel în care are loc ospăţul de după oficierea primei slujbe. Se trag focuri de armă, se intonează cîntece nupţiale, chiar erotice, deşi în timpul mesei prezenţa altor preoţi, apropiaţi celui hirotonisit, şi a ajutoarelor sale mai potolesc entuziasmul ritual. De altfel, autorităţile ecleziastice au reuşit să interzică în cîteva dioceze asemenea obiceiuri care se mai menţin, totuşi, la Salzburg.

Există la ora actuală, cred, puţine grupuri care să posede un ritual atît de precis al purului şi impurului ca sectele subba sau sabeenii din împrejurimile Bagdadului. La trecerea de la un grad ecleziastic la altul, botezul joacă un rol important, la fel în întreaga viaţă a novicilor, diaconilor, preoţilor şi episcopilor. Novicele trebuie să fie un fiu legitim al preotului sau al episcopului, să nu aibă defecte fizice ; considerat apt după un examen, el primeşte un botez special, studiază de la şapte la nouăsprezece ani, apoi este uns diacon. După o perioadă de şase luni pînă la un an, dacă adunarea poporului consimte, este hirotonisit. Este închis într-o colibă de trestie ; nu are voie să se murdărească, nici să doarmă timp de şapte zile şi şapte nopţi ; în fiecare zi, îşi schimbă îmbrăcămintea şi trebuie să dea de pomană. „În a opta zi, i se face o înmormîntare, deoarece este considerat mort ; apoi merge la fluviu, însoţit de patru preoţi care îl botează.” În următoarele şaizeci de zile se scaldă de trei ori pe zi, iar dacă are poluţie nocturnă trebuie să repete ziua ; nici zilele în care mama sau soţia sa au menstruaţie, nu i se iau în calcul ; astfel încît, pentru a atinge cele şaizeci de zile libere de orice impurificare, sînt necesare uneori patru-cinci luni. Tabuuri alimentare, pomeni. Actul special al preotului este oficierea botezului. Cel al episcopului este oficierea căsătoriei. Episcopul este ales de către preoţi ; separare sexuală timp de două luni, botez, explicare în public a cărţilor sfinte ; priveghi

1. Fr. Fr. Kohl, *Die Tiroler Bauernhochzeit*, Viena, 1908, pp. 275-281.

(rit obligatoriu) la moartea unui „bun subba" care va transmite un mesaj către zeul Avather; după trei zile, rugăciunea pentru acest mort; binecuvîntare (de asemenea, rit obligatoriu) a căsătoriei unui preot; un botez al tuturor preoţilor este ritul final[1].

Odată cu iniţierea magicianului, intrăm într-o categorie de fapte cu caracter hibrid. Într-adevăr, cu unele excepţii, ca în America nord-occidentală, unde formează un fel de clasă sau chiar de castă, magicienii nu sînt supuşi unor rituri de unire cu un grup uman determinat. Ei trebuie să se supună însă unei agregări la lumea sacră, ceea ce nu se poate realiza decît prin punerea în acţiune a schemei riturilor de trecere.

Pentru populaţiile australiene, fac trimitere la sursele citate într-o monografie a lui Mauss[2]; vom vedea că magicianul australian îşi schimbă personalitatea, ba chiar poate să moară şi să reînvie ulterior (extragerea organelor; călătorie în vis în lumea de dincolo etc.). Şamanul uralo-altaic[3]: 1^0 este de la o vîrstă foarte fragedă nervos şi iritabil; 2^0 este „posedat" de mai multe ori de spirite (halucinaţii, fobii, epilepsie, transe, catalepsie etc.), de unde ideea morţii temporare; 3^0 se retrage în singurătate (în pădure, în tundră) şi se supune la diverse privaţiuni şi la un antrenament psihologic şi nevropatic; 4^0 spiritele, antropomorfice sau animale, vrăjmaşe sau protectoare, izolate sau numeroase îi apar din ce în ce mai des, îl deprind cu tainele meseriei etc.; 5^0 sau şamanul moare, sufletul său plecînd în lumea spiritelor, a zeilor, a morţilor, pentru a o cunoaşte şi a dobîndi cunoştinţele necesare spre a îmblînzi spiritele rele şi a se alia cu cele bune; 6^0 şamanul îşi revine în simţiri, renaşte, apoi se întoarce acasă sau merge din sat în sat etc. În sfîrşit, fapt important, dar nu distinctiv pentru şamanism, „şamanizarea" sau ansamblul de acte săvîrşite în timpul unei ceremonii conţine aceeaşi succesiune de etape: transe, „moarte", călătoria sufletului în lumea de dincolo, reîntoarcerea, aplicarea, în cazuri speciale (boală etc.) a cunoştinţelor dobîndite în lumea sacră; este deci un echivalent exact al sacrificiului de tip clasic.

Iată acum iniţierea unui *piaye* din Caraibe: 1^0 el merge să locuiască la un „Bătrîn", timp de zece ani, uneori pînă la 25-30

1. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, pp. 66-72.
2. M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Paris, 1904.
3. Această schemă reprezintă esenţa mai multor capitole dintr-o lucrare în pregătire: *Le Shamanisme chez les populations de l'Europe et de l'Asie septentrionales*, bazată mai ales pe documente ruseşti, finlandeze şi ungureşti. Evident, de la un popor la altul, există diferenţe de detalii importante.

de ani, supunîndu-se la încercări, la post prelungit etc.; 2^0 bătrînii piaye se adună, se închid într-o colibă, îl biciuiesc pe novice şi îl obligă să danseze pînă cînd leşină; 3^0 furnici negre îi „sug sîngele" şi este făcut să „meargă în sus şi în jos", turnîndu-i-se cu forţa pe gît zeamă de tutun; 4^0 este supus unui post de trei ani, din ce în ce mai puţin riguros; în acest timp, uneori bea zeamă de tutun[1]. Sensul interior al acestei succesiuni de rituri reiese din descrierile lui von den Steinen: 1^0 novicele este extenuat şi hiperesteziat; 2^0 novicele adoarme, apoi moare; 3^0 sufletul său urcă la cer şi se reîntoarce; 4^0 novicele se trezeşte şi reînvie ca piaye[2]. La populaţia warundi din estul Africii[3], individul devine *kiranga* (preot-magician-vrăjitor): 1^0 prin moştenire şi ordinaţie: înainte de a muri, tatăl sau mama transmite lancea sacră fiului sau fiicei mai mari; 2^0 dacă respectivul a fost lovit de trăsnet; 3^0 printr-o vocaţie subită: „în timpul uneia din «ceremoniile lăncii», un băiat sau o fată se ridică brusc în faţa preotului kiranga oficiant sau, mai degrabă, în faţa lăncii sacre, se înclină spre ea, o priveşte fix cu toată energia fiinţei pînă cînd începe să tremure şi cade leşinat, ca mort... este culcat pe o rogojină, dus cu grijă la casa lui, unde doarme 3-4 zile. Revenită în simţiri, persoana respectivă este din acel moment consacrată preot sau preoteasă – soţie a zeului. Sînt chemaţi vecinii şi vecinele; se săvîrşeşte «ceremonia lăncii» iar noul kiranga prezidează şi oficiază pentru prima oară." Deci hipnoză, moarte, prag şi reînviere. „Ideea unei morţi de moment este o temă generală atît în iniţierile magice, cît şi în cele religioase", observă, pe bună dreptate, Hubert şi Mauss[4], citînd exemple asemănătoare referitoare la eschimoşi (chami), greci, indonezieni, melanezieni şi nord-americani. Ceea ce ne interesează aici este să constatăm în detaliile acestor ceremonii o succesiune identică cu cele din multe alte treceri de la o stare la alta.

Tot ceea ce s-a afirmat pînă acum cu privire la preoţi şi la magicieni se aplică şi în cazul şefului de trib sau al regelui, caracterul lor sacru şi, uneori, divin fiind pus în lumină de J.-G.

---

1. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Amériquains*, Paris 1724, vol. I, pp. 330-334; cf. pag. urm., alte descrieri (indigenii moxa etc.).
2. K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens*, ed. a 2-a, Berlin, 1897, pp. 297-298, 300-301. (bakairi, auetö etc.).
3. R.P.J.M.M. van der Burgt, *L'Urundi et les Warandi* (Extras din *Dictionnaire Kirundi*), Bois-le-Duc, 1904, p. 107.
4. H. Hubert şi M. Mauss, *Esquise d'une théorie générale de la magie*, in: *Année sociologique*, vol. VII (1904), pp. 37-39.

Frazer[1]. Astfel, ceremoniile de întronare[2] sau încoronare prezintă cea mai mare asemănare, în detaliile esenţiale şi în succesiunea etapelor, cu ceremoniile de ordinaţie. Se pot lua în considerare două cazuri: succesorul este întronat în timpul vieţii predecesorului său sau după moartea acestuia. Uneori succesiunea nu se deschide decît după oficierea de către succesor a unui rit special de înmormîntare pentru predecesor. În ambele cazuri, are loc, la fel ca la iniţiere sau ordinaţie (hirotonisire), transmiterea şi însuşirea obiectelor *sacra*, numite în acest caz *regalia*: tobe, sceptru, coroană, „relicve ale strămoşilor[3]", jilţ special, reprezintînd simultan însemnul şi receptaculul puterii regalo-magico-religioase.

În acest caz, perioada de prag se regăseşte atît sub forma unei pregătiri cît şi a unei retrageri, cu diverse tabuuri şi cu o instruire specială, începînd uneori din copilărie; este echivalentul noviciatului. O altă perioadă de prag este cea dintre moartea predecesorului şi accesul la tron al succesorului. În general, ea este marcată printr-o suspendare a vieţii sociale, asemănătoare celei a novicilor, despre care vom vorbi în continuare.

Raportîndu-ne la unele descrieri detaliate, vom observa cu uşurinţă că schema propusă este valabilă şi în acest caz[4]. Vom cita numai două cazuri, cel al întronării faraonului în Egiptul antic şi cel al *hogon*-ului habbe din bazinul Nigerului. În aceeaşi categorie intră ceremoniile de investitură, de transmitere temporară a puterii etc. Mecanismul este condiţionat şi de separarea de mediul anterior şi de agregarea treptată sau nemijlocită la un mediu nou, la origine, mediu sacru.

Iată succesiunea riturilor la întronarea faraonului, după monografia lui A. Moret[5]. Viitorul faraon se năştea zeu[6]; totuşi, între naşterea sa şi momentul întronării, trebuie să îşi fi pierdut caracterul sacru absolut, din moment ce primul rit îl făcea iarăşi

---

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough* şi *Lectures on the early history of the kingship*, Londra, 1905.
2. Prefer acest termen celui de încoronare, tronul constituind mult mai des însemnul regalităţii, decît diadema sau coroana.
3. Cf. lucrării mele *Tabou*, *Tot. Madag.*, pp. 115-17 şi despre *regalia* în general, ca receptacul al puterii regale, Frazer, *Kingship*, pp. 120-124.
4. Pentru o bună descriere a secvenţelor, cf. Pattas, *Le sacre et couronnement de Louis XVI, précédé de recherches sur le sacre des Rois de France depuis Clovis* etc. Paris, 1775.
5. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, pp. 75-113; aceleaşi secvenţe şi rituri de detaliu la inaugurarea unui templu; cf. A. Moret., *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, pp. 10-15; cf. şi *ibidem* pp. 25-26, nota 1, 101, 29-32 şi planşa I în 4 tabele reprezentînd cele 4 faze ale secvenţelor.
6. Despre teogamie, cf. *Royauté pharaonique*, pp. 49-52 şi 59-73.

„pur", cu alte cuvinte îl reagrega la lumea sacră şi îl reidentifica cu zeii, printre altele, prin alăptarea[1] de către o zeiţă. Apoi precedentul rege îl prezenta poporului, îl îmbrăţişa şi făcea pase pentru a-i da fluidul vieţii. Ritul următor consta în atribuirea numelor regale, sacre şi divine, iar asistenţa „proclama" numele şi titlurile noului faraon, apoi se împrăştia strigînd şi sărind (ritual?). Numele şi titlurile erau trecute într-un document, pentru ca nimeni să nu le ignore. În continuare, regele proclamat „primea coroanele conducătorilor lăcaşurilor divine", adică ale zeilor, coroane care se sprijineau pe o diademă sacră ; concomitent primea celelalte *regalia* (cîrjă, bici, sceptru) ; urma „reunirea celor două regiuni" (Egiptul de Sud şi Egiptul de Nord) prin zeiţele lor, ele transmiţîndu-le noului faraon. Acesta le lua în posesie printr-o circumambulaţiune. Urma „turul zidului", la fel cum mortul devenit zeu „lua în posesie" lăcaşurile zeilor Horus şi Sit. Apoi regele mergea, în fruntea unei procesiuni, la sanctuarul zeului, iar acesta din urmă „îl îmbrăţişa pentru a-i da fluidul vieţii" şi pentru a-i „întări" diadema de pe cap. Era o consacrare definitivă, echivalent al transcrierii numelor şi titlurilor. Astfel de rituri datează din cea mai îndepărtată antichitate şi s-au menţinut pînă în epoca ptolemeică şi parţial în Etiopia. În final, aveau loc pelerinaje la diverse sanctuare, serbări publice pe cheltuiala faraonului, donaţii cu scop religios, reparaţii la temple etc. Se observă deci că ceremonia debutează printr-un rit de separare de profan, continuă prin rituri de agregare la sacru, rituri de luare în posesie a lumii divine şi terestre, toate realizate în etape ; despre perioadele de prag lipsesc informaţiile.

Populaţia habbe din platoul nigerian este guvernată de *hogoni*, conducători politici, juridici şi religioşi, atît mari-preoţi cît şi regi aleşi. *Regalia* constituie în acelaşi timp şi obiectele *sacra* din templul unde locuieşte : un colier cu opal, brăţară de fier la piciorul drept, inel de cupru în urechea dreaptă şi inel de argint la degetul mijlociu al mîinii stîngi, însemne evidente ale agregării la divinitate ; apoi, un toiag şi veşminte speciale. Este interzis ca *hogon*-ul să fie atins, iar numele său anterior întronării nu trebuie să mai fie pronunţat ; i se vorbeşte numai în vechiul dialect sarakole ; i se oferă trufandale şi este supus unui regim alimentar special. Există un hogon al fiecărui trib sau clan şi un Mare Hogon ; primul este întronat prin remiterea însemnelor şi prin conducerea la templu ce îi va servi de locu-

1. Despre alăptarea divină, *ibidem*, pp. 63-65 şi 222.

inţă începînd din acel moment. Cînd un Mare Hogon moare, decesul este ascuns poporului timp de trei ani. Apoi, este anunţat, se cere părerea zeului, au loc mari serbări publice, consiliul alege noul hogon căruia i se transmit însemnele. „Însoţit" de mulţimea demnitarilor şi de tineri dansînd, noul hogon merge la templul zeului, o colibă foarte ornamentată care va fi, din acel moment, locuinţa sa sacră. Această plimbare este considerată ca fiind cortegiul funerar al hogonului ; căci, din momentul intrării sale în casa hogonală, după ce a luat în posesie „însemnele alianţei", servitorul mare-preot al divinităţii este considerat de către familia sa[1] mort.

Opusul riturilor de iniţiere îl constituie riturile de proscriere, de expulzare şi de excomunicare, care sînt în esenţă rituri de separare şi de desacralizare. Cele ale Bisericii catolice sînt destul de cunoscute. Vom remarca, aşa cum a observat Rob. Smith[2], că principiul excomunicării şi al consacrării este acelaşi : a pune deoparte un obiect sau o fiinţă bine determinate ; de unde, identitatea între anumite rituri de detaliu.

Ordinea în care am clasat diferitele societăţi speciale pentru a examina riturile lor de admitere nu este întîmplătoare, ci se bazează pe diferenţa între elementele lor caracteristice. Aceasta înseamnă că nu admit clasificările şi teoriile lui Schurtz, nici pe cele ale lui Webster. Cel din urmă, mai ales, vede forme de degenerescenţă acolo unde eu văd forme de debut. Cît despre Schurtz[3], el a fost frapat de asemănarea uimitoare dintre riturile de iniţiere, la societăţile totemice, dintre confrerii, la societăţile secrete şi la clasele de vîrstă, şi a tras concluzia din această similitudine că instituţiile enumerate coincid. S-ar putea continua în această direcţie. Dar, întrucît obiectul prezentului volum este să demonstreze că în astfel de cazuri, ca şi în numeroase altele, este vorba despre o categorie perfect caracterizată de rituri, asemănătoare deoarece au acelaşi obiect, este evident că teoria lui Schurtz mi se pare inadmisibilă[4].

Pe întreaga perioadă a noviciatului, legăturile obişnuite, atît economice cît şi juridice, sînt modificate, uneori chiar rupte.

---

1. L. Desplagnes, *Le Plateau Central Nigérien*, Paris, 1907, pp. 321-328 ; la un trib din cîmpia Barasana, indigenii oudio din Ouol, ceremoniile sînt oarecum diferite şi presupun, printre altele, un rit de refuz, în legătură cu care vezi lucrarea mea *Religions, Moeurs et Légendes*, pp. 137-154. Şi în acest caz, hogonul este considerat mort pentru mediul său anterior.
2. Rob. Smith, *Die Religion der Smiten*, pp. 118-119.
3. H. Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, p. 392.
4. Fiind prea restrînsă, şi teoria lui Frazer este inacceptabilă, *The Golden Bough*, vol. I, pp. 344 şi urm., reluată de Hubert şi Mauss, *Essai sur la nature et la*

Novicii se situează în afara societăţii, iar societatea nu poate face nimic pentru ei, cu atît mai puţin dacă sînt sacri, sfinţi, deci intangibili, periculoşi, aidoma zeilor. Astfel încît dacă, pe de o parte, tabuurile, ca rituri negative, ridică o barieră între novici şi societatea generală, pe de altă parte însă, societatea se află fără apărare faţă de faptele întreprinse de novici. Astfel se explică, cît se poate de simplu, un fapt relevat la numeroase populaţii şi rămas de neînţeles pentru observatori. În timpul noviciatului, tinerii pot fura şi jefui după bunul lor plac sau se pot hrăni şi împodobi pe cheltuiala comunităţii. Două exemple sînt suficiente în acest context. În Liberia, în timp ce, pe de o parte, tinerii vai sînt instruiţi cu privire la obiceiurile juridice şi politice ale poporului lor, pe de altă parte, „furtul nu pare a constitui pentru novici un delict căci, sub îndrumarea educatorilor lor, se dedau unor atacuri nocturne, asupra satelor din vecinătate şi, prin violenţă sau viclenie, fură tot ceea ce le poate folosi la ceva (orez, banane, găini şi alte mijloace de subzistenţă), ducînd prada în pădurea sacră". Aceasta, deşi au plantaţii speciale care le furnizează alimentele necesare[1]. De asemenea, în arhipelagul Bismark, în timpul ceremoniilor de iniţiere, membrii societăţilor duk-duk şi ingit pot să fure şi să jefuiască casele şi plantaţiile, avînd grijă să lase intacte doar bunurile celorlalţi membri ai societăţii secrete[2]. Aceste jafuri au luat ulterior forma unor biruri în monedă locală, aşa cum se petrec lucrurile în întreaga Melanezie.

Cvasigeneralitatea acestui fapt este, de altfel, cunoscută[3] dar, pentru a-i înţelege mecanismul se cuvine să reamintim că o derogare generală, o suspendare a vieţii sociale marchează şi perioadele de interimat şi perioada de prag între funeraliile provizorii şi cele definitive. Astfel s-ar explica cel puţin parţial, derogarea sexuală permisă, la anumite popoare, între începutul logodnei şi încheierea căsătoriei, prin apropierea femeii de un anumit bărbat (Australia etc.). Deşi suspendarea regulilor obişnuite ale vieţii nu duce întotdeauna la astfel de excese, ea rămîne un element esenţial al perioadelor de prag.

---

fonction du sacrifice. În *Année sociologique*, vol. II, p. 90, se afirmă că riturile de iniţiere au ca obiect introducerea unui suflet într-un corp; or, dacă ar fi astfel, am întîlni o întreagă serie de rituri de schimbare a sufletului, analoge celor din anumite ceremonii medicale.

1. J. Büttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, pp. 305-306.
2. Cf. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, pp. 609-610.
3. În Africa de vest (coloniile franceze), însemnul iniţierii este circumcizia şi dreptul de a fura al novicilor durează pînă la cicatrizarea completă a rănii, adică aproximativ trei săptămîni. Lasnet, *Mission au Senegal*, Paris, p. 50 (peuli); 65 (laobi); 77 (toucouleurs), 89 (malinke); 101 (soninke); 127 (khassonké); 145 (sereri) etc.

Capitolul VII
LOGODNA ŞI CĂSĂTORIA

Logodna ca perioadă de prag – Categoriile de rituri care constituie ceremoniile de logodnă și de căsătorie – Perioada de prag la populațiile kalmyk (poligini), toda şi bhotia (poliandri) – Riturile de separare : riturile numite de răpire sau de furt – Rituri de solidaritate sexuală restrînsă – Rituri de solidaritate pe bază de rudenie – Rituri de solidaritate locală – Rituri de separare – Rituri de agregare – Durata şi semnificația perioadei de prag – Căsătoriile multiple sincrone – Asemănări între ceremoniile de căsătorie și cele de adopție, de întronare, de inițiere – Riturile de divorţ

Pentru capitolul de faţă, dispunem de numeroase documente detaliate, dar monografiile explicative lipsesc iar interpretările care trebuie trecute în revistă diferă foarte mult. Şi în acest caz vom descoperi schema riturilor de trecere şi necesitatea unor secvenţe rituale. Unii teoreticieni însă, considerînd riturile izolat, în loc să compare între ele ceremoniile în întregul lor, s-au pierdut în interpretări înguste şi, adesea, complicate.

Am văzut copilul admis la adolescenţă şi la pubertate socială. Stadiul următor este vîrsta adultă, evidenţiată cel mai bine de întemeierea unei familii. Această schimbare de categorie socială este cea mai importantă, deoarece antrenează pentru cel puţin unul din soţi o schimbare a familiei, a clanului, a satului, a tribului ; uneori, proaspăt căsătoriţii vor locui într-o casă nouă. Schimbarea de domiciliu este marcată prin ceremonii, riturile de separare jucînd în acest caz un rol esenţial în respectiva trecere materială.

Pe de altă parte, date fiind numărul şi importanţa grupurilor afectate de această uniune socializată a doi dintre membrii lor, e normal ca perioada de prag să aibă în acest caz o mare importanţă. O astfel de perioadă este cea numită în mod obişnuit *logodnă*[1] şi ea formează, la numeroase popoare, o secţiune

1. Cea mai bună lucrare pe care o cunosc, referitoare la logodna studiată atît din punct de vedere ritual, cît şi juridic, este cea a lui R. Corso, *Gli sponsali popolari*, in : *Rev. des Et. Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, nov.-dec. ; totuşi, nu poate

specială, autonomă, a ceremoniilor de căsătorie. *Logodna* presupune *rituri* de separe şi rituri de prag şi ia sfîrşit fie prin rituri de agregare preliminară la noul mediu, fie de separare de prag, considerat ca mediu autonom. Urmează riturile de căsătorie, care conţin mai ales rituri de agregare definitivă la noul mediu şi, uneori – mai rar decît se credea la început, – rituri de unire individuală. Astfel, schema riturilor de trecere este mai complicată în acest caz decît în cel al ceremoniilor deja studiate.

În descrierile care urmează vom vedea în acţiune succesiunea acestor rituri, vom remarca paralelismul descrierilor şi faptul – care face inutilă orice discuţie cu privire la teoria individualistă şi contagionistă a lui Crawley[1]– că nunta este un act social.

Unele rituri se clasifică aşa cum s-a arătat în capitolul I, în legătură cu sarcina, naşterea etc: astfel, ceremoniile de căsătorie conţin şi rituri de protecţie şi de fecundare, putînd fi simpatetice sau contaginoste, animiste sau dinamiste, directe sau indirecte, pozitive sau negative (tabuuri). Tocmai această categorie de rituri a fost studiată mai mult pînă în prezent[2] şi ele au atras atenţia într-atît încît s-a ajuns să nu se mai vadă în ceremoniile de nuntă altceva decît rituri profilactice, cathartice şi fecundatoare. E necesar să reacţionăm împotriva unei asemenea simplificări, care se dovedeşte îngustă dacă studiem cu atenţie descrierile detaliate ale ceremoniilor de nuntă la o populaţie oarecare, din Europa sau din Africa, din Asia sau din Oceania, antică sau actuală, civilizată sau semi-civilizată.

Întrucît asemenea rituri au fost bine studiate, în discuţiile următoare le voi lăsa deoparte, aceasta neînsemnînd că, dacă situez pe primul plan în prezentul studiu riturile de separare şi de agregare ca atare şi în succesiunea etapelor lor, aş dori să reduc toate elementele ceremoniilor de căsătorie la ele. Voi remarca de altfel că riturile de protecţie şi de fecundare par a se

---

fi acceptată opinia autorului conform căreia riturile (sărutul, darul, voalul miresei, buchetul, centura, unirea mîinilor, inelul, schimbul de pîine, fructe, vin etc.) nu au decît o valoare simbolică; ele realizează şi o legătură materială.

1. Cf. Crawley, *Mystic Rose*, pp. 321, 350 etc. S. Hartland a observat pe bună dreptate caracterul colectiv al riturilor de agregare; majoritatea teoreticienilor din aceeaşi familie au neglijat studiul detaliat şi sistematic al ceremoniilor, mai ales al celor de logodnă.
2. Atitudinea generală a teoreticienilor poate fi rezumată în următoarea afirmaţie a lui W. Crooke, *The Natives of Northern India*, Londra, 1907, p. 206: „căsătoria implică faptul că părţile se află sub influenţa unui tabu iar riturile au drept scop să contrabalanseze pericolele acestuia şi, mai ales, pe cele care împiedică unirea să fie fecundă". Voi remarca, date fiind afirmaţiile din cap. I al lucrării de faţă, că „tabuul" nu poate fi „un pericol" ci este, prin definiţie, un mijloc de prevenire a pericolului.

intercala întîmplător printre riturile de trecere propriu-zise. Comparînd descrierile ceremoniilor de căsătorie la o aceeaşi populaţie, realizate de diverşi observatori, se vede că succesiunea riturilor de trecere rămîne aceeaşi, dezacordul apărînd numai în privinţa datei, locului şi detaliilor riturilor de protecţie şi de fecundaţie. Chiar şi în acest caz, interpretarea fiecărui rit de detaliu nu este sigură iar cele două enumerări date în continuare trebuie privite ca incomplete. Se va vedea că, pentru multe rituri am respins interpretările îndeobşte admise – bineînţeles nu pentru fiecare caz particular în care acel rit este executat, ci în general. Prezentarea, pentru fiecare caz, a dovezilor pe care le-am adunat ar fi transformat acest capitol într-un volum.

Complexitatea riturilor, precum şi fiinţele şi obiectele care li se supun pot să difere în funcţie de tipul de familie ce urmează să se formeze[1]; însă, în orice caz, cu excepţia „mariajului liber", de actul unirii a doi indivizi sînt interesate colectivităţi mai mult sau mai puţin vaste. Colectivităţile în chestiune sînt: 1⁰ cele două societăţi sexuale, reprezentate uneori de cavalerii şi domnişoarele de onoare, de rudele de sex masculin ale unei părţi şi de sex feminin ale celeilalte; 2⁰ grupurile de ascendenţi, fie pe linie paternă, fie pe linie maternă; 3⁰ grupurile de ascendenţi pe ambele linii, adică familiile în sensul obişnuit al cuvîntului şi uneori familiile în sens larg, conţinîndu-i pe toţi cei înrudiţi; 4⁰ societăţile speciale (clan totemic, confrerie, clasă de vîrstă, comunitate de credincioşi, corporaţie profesională, castă), cărora le aparţine unul sau altul dintre tineri, sau ambii, părinţii sau rudele lor; 5⁰ grupul local (cătun, sat, cartier al oraşului, fermă etc.).

În plus, vom reaminti că o căsătorie are întotdeauna o importanţă economică mai mare sau mai mică şi că actele de ordin economic (stabilitate, plată, înapoiere a zestrei, fie a miresei, fie a mirelui, preţ de cumpărare a miresei, angajarea logodnicului etc.) se împletesc cu riturile propriu-zise. Or, grupurile enumerate anterior sînt interesate, într-o măsură mai mare sau

1. Iată clasificarea lui N.-W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia*, Cambridge, 1906, pp. 104-109: A. Promiscuitate: I. nereglementată: a) primară, b) secundară; II. reglementată: a) primară, b) secundară; B. Căsătorie: III. Poligamie, primară sau secundară, simplă sau adelfică, unilaterală sau bilaterală; IV. Poliandrie; V. Poliginie – aceleaşi diviziuni, dar întotdeauna unilaterale; VI. Monogamie; cele trei forme de căsătorie pot fi matrilocale, cu întoarcere şi patrilocale; VII. Uniunea liberă şi VIII. Legătura (cu sancţiune socială); toate aceste forme pot fi temporare şi permanente. Forma de familie nu pare a influenţa succesiunea riturilor de logodnă şi de căsătorie.

mai mică, de negocierile şi de aranjamentele de natură economică. Dacă familia, satul, clanul trebuie să piardă o forţă vie de producţie, o fată sau un băiat, atunci e necesară cel puţin o anumită compensaţie. De aici provine împărţirea de alimente, de haine, de bijuterii şi, mai ales, numeroasele rituri prin care se „răscumpără" ceva, de exemplu libera trecere spre noua locuinţă. Aceste „răscumpărări" coincid întotdeauna cu riturile de separare, încît pot fi considerate, cel puţin parţial, ca rituri de separare propriu-zise. În orice caz, elementul economic, de exemplu *kalym*-ul la turco-mongoli, este atît de important, încît ritul care încheie definitiv căsătoria nu se îndeplineşte decît după vărsarea întregului *kalym*, aceasta însemnînd uneori cîţiva ani. În acest caz, perioada de prag se măreşte fără însă ca relaţiile sexuale între soţi să fie afectate.

Astfel, la başkiri[1], căsătoriile pot fi hotărîte încă de pe cînd viitorii soţi se află la o vîrstă fragedă, peţitorii (*svaty* la slavi) fiind cei care poartă negocierile economice: suma şi termenul de plată pentru *kalym* sau „preţul de cumpărare" al fetei, cui îi aparţine *kalym*-ul în mod legal[2]. Acordul asupra *kalym*-ului se face cunoscut printr-o masă în comun, urmată de vizite reciproce între cele două familii, cu schimburi de cadouri oferite de rude, prieteni şi vecini. În timpul acestor vizite, bărbaţii şi femeile stau în camere separate. Odată schimbul de cadouri terminat, logodnicul este liber să îşi vadă logodnica la ea acasă, să trăiască în casa ei, dacă locuieşte în alt sat, singurele condiţii fiind: 1⁰ să nu se arate soacrei; 2⁰ să nu privească faţa logodnicei; din acest motiv, el vine noaptea. Copilul născut în această perioadă de prag era încredinţat spre îngrijire mamei fetei. „Pe scurt, raporturile dintre cei doi tineri sînt maritale şi numai moartea le poate rupe", în ultimul caz aplicîndu-se leviratul.

În acest sens, voi sublinia că leviratul este bazat pe argumente nu doar de ordin economic, ci şi ritual: dacă un nou membru este agregat la familie, ar fi necesare ceremonii spe-

1. P. Nazarov, *K etnografii Bashkir*, Ethnografitcheskoe obozrienie, fasc. IV (1890), pp. 186-189.
2. Dacă studiem în detaliu valoarea *kalym*-ului la populaţiile uralo-altaice şi îl comparăm cu preţul de cumpărare al vitelor, dacă socotim şi darurile şi cheltuielile de nuntă aflate în sarcina părinţilor fetei şi, în final, observăm cui îi aparţine legal *kalym*-ul, total sau parţial, constatăm că termeni ca „preţ de cumpărare" şi „zestre" sînt inexacţi; există în acest caz un sistem de „compensaţii" care constituie o instituţie specială şi este echivalent pentru un economist cu sistemul *potlach*-ului de la amerindieni, cu marile serbări date de şefii de trib negri etc. Există o centralizare şi o descentralizare alternative ale bogăţiilor, astfel încît se evită concentrarea lor în sensul dat de Marx.

ciale pentru a-l scoate; or, noua legătură a unit nu numai doi indivizi ci, înainte de toate, două colectivităţi, care ţin acum să-şi păstreze coeziunea. Faptul se remarcă în riturile de divorţ.

Revenind la başkiri: după ce *kalym*-ul a fost plătit integral, ceea ce nu se întîmplă uneori decît după un anumit număr de ani, tatăl fetei organizează pe cheltuiala logodnicului o masă la care sînt invitaţi toţi membrii celor două familii şi *mullah*-ul (preot musulman); soţii mănîncă într-o încăpere separată, unde nu pătrund decît rudele foarte apropiate. La căderea serii, prietenele fetei o ascund în curte sau în sat; soţul o caută, uneori întreaga noapte. După ce o găseşte, o încredinţează din nou în grija prietenelor ei şi se întoarce în camera specială, unde s-au adunat toţi invitaţii. Înainte de a intra însă, el trebuie să rupă cu piciorul un fir roşu ţinut de două femei în dreptul uşii. Dacă nu vede firul şi se împiedică sau cade, toată lumea îşi bate joc de el. Apoi se aşază, iar oaspeţii pleacă unul cîte unul; cînd rămîne singur, prietenele îi aduc logodnica şi se retrag. Ea îi scoate cizmele, el încearcă să o sărute; ea îl respinge; el îi dă o monedă de argint şi ea îl sărută. A doua zi, fata însoţită de prietenele ei îşi ia adio de la fiecare membru al familiei sale; se urcă apoi într-o căruţă şi pleacă în familia soţului; ea nu trebuie să îşi arate faţa socrului timp de mai mult de un an. Ruperea firului este un rit de trecere; ascunderea şi găsirea logodnicei este un rit de separare de grupul sexual local. După cum se vede, logodna presupune unirea sexuală, dar căsătoria ca act social nu se încheie decît după lichidarea stipulaţiilor economice.

La aceleaşi concluzii se ajunge studiind ceremoniile unei populaţii poliandre, şi nu poligine. „Etapele" sînt net marcate în ceremoniile toda descrise în detaliu de H. Rivers[1]; însă pentru a le înţelege, ar trebui să intrăm în detaliile sistemului de înrudire şi sistemului de clanuri la populaţia toda. Amintesc doar că aceste ceremonii încep înainte de pubertate şi se continuă pînă după sarcină[2]. În consecinţă, voi cita succesiunea unor asemenea ceremonii la populaţiile bhotia din Tibetul meridional şi din Sikkim: 1⁰ magicienii hotărăsc dacă proiectata

1. H.-H. Rivers, *The Toda*, Londra, 1906, pp. 502-539.
2. Pentru un alt caz de rituri de căsătorie formînd un tot unitar cu riturile de iniţiere şi riturile de sarcină, a se vedea Ch. Delhaise, *Ethnographie Congolaise: chez les Wabemba*, in: *Bull. Soc. Belge Géogr.* 1908, pp. 185-207. Succesiunea se încadrează în schema generală. Cît despre cazurile de «ingambament» ele sînt cu mult mai numeroase şi mai sistematizate decît crezusem, încît ar merita o monografie specială, cu atît mai mult cu cît acest fenomen, foarte important pentru înţelegerea funcţionării societăţilor semi-civilizate, nu mi se pare a fi fost studiat pînă acum.

căsătorie va fi una favorabilă sau nu; 2⁰ unchii fetei şi cei ai băiatului se adună în casa băiatului, apoi merg în casa fetei şi o cer în căsătorie; 3⁰ dacă darurile aduse de ei sînt acceptate (ceremonia *nangchang*), afacerea este încheiată; se fixează suma dată ca zestre şi 4⁰ intermediarilor li se oferă o masă rituală însoţită de rugăciuni (ceremonie numită *khelen*). După aceste două ceremonii, care sînt după cum vedem rituri de agregare la două familii, băiatul şi fata se pot întîlni neîngrădit; 5⁰ după un an, urmează ceremonia *nyen*: o masă (pe cheltuiala părinţilor logodnicului), la care asistă rudele celor două părţi; se plăteşte preţul fetei; 6⁰ la un an după *nyen* are loc ceremonia *changthoong*: a) un magician determină ziua prielnică pentru plecarea logodnicei din casa părinţilor; b) se organizează o mare serbare la care sînt invitaţi preoţi lama; c) doi bărbaţi, numiţi în acel moment „hoţi", pătrund cu forţa în casă, chipurile pentru a fura logodnica; este simulată o luptă; „hoţii" sînt bătuţi şi li se azvîrle în gură carne pe jumătate friptă; ei nu pot scăpa decît plătindu-i pe paznicii logodnicei. După două zile, „hoţilor" li se aduc onoruri fiind numiţi „strategi fericiţi"; d) invitaţii oferă cadouri logodnicei şi rudelor sale; e) alaiul de plecare, petreceri; f) părinţii băiatului vin în întîmpinarea alaiului, îi conduc pe toţi la ei acasă; petreceri timp de două sau trei zile; g) fata şi rudele ei se reîntorc la casele lor; 7⁰ după un alt an, ceremonia numită *palokh*: rudele fetei îi dau zestrea (de două ori sau mai mult suma care a fost plătită pentru ea) şi este condusă în grup la logodnic unde rămîne de această dată definitiv[1]. Prin urmare, la populaţia bhotia, ceremoniile de logodnă şi de căsătorie durează cel puţin trei ani.

Studiind riturile de separare, va trebui să discut mai întîi despre o întreagă clasă de rituri, foarte asemănătoare unele cu altele, considerate de obicei ca fiind: „reminiscenţe ale căsătoriei prin furt sau prin răpire"[2]. Un astfel de procedeu de

1. A. Earle, *Note on polyandry in Sikkim and Tibet*, in: *Census of India, 1901*, vol. VI, part. I, Appendice V, pp. XXVIII-XXIX.
2. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, Oldenburg şi Leipzig, 1887, vol. I, p. 324, deosebeşte: A. răpirea fetei împotriva voinţei sale: 1. în război; 2. de către un tînăr sau de prietenii lui, din interiorul sau din afara tribului; B. după înţelegerea între părţile interesate: 1. după stipularea faptului că va urma căsătoria; 2. după înţelegerea celor două familii; C. ca „joc de nuntă". Se observă că ultimele trei cazuri sînt simple rituri, că primele două sînt individuale şi sporadice iar primul furnizează sclave, şi nu femei bucurîndu-se de drepturile tribale. Westermarck, *Origin of human marriage*, 1891, nu a adăugat nimic nou punctelor de vedere aparţinînd lui Post sau altor istorici ai familiei; pentru documente asupra riturilor de căsătorie în Africa, cf. Post, *ibidem*, pp. 326-398.

unire *socială permanentă* nu a fost întîlnit decît foarte rar sub formă de instituţie şi trebuie acceptată fără putinţă de tăgadă opinia lui E. Grosse că el reprezintă o formă individuală, sporadică şi anormală. În plus, femeile astfel obţinute de grupuri întregi, de exemplu în cursul incursiunilor de jaf, rămîn în continuare sclave sau concubine fiind, de regulă, considerate inferioare femeilor din acelaşi clan sau trib cu cel al răpitorilor, cu care aceştia din urmă se unesc prin ceremonii speciale, ce nu au loc în cazul femeilor din alte triburi sau clanuri, luate cu forţa.

Pe de altă parte, dacă doi îndrăgostiţi vor să se căsătorească împotriva voinţei familiilor lor ori împotriva regulilor sociale care le par mai mult sau mai puţin inutile sau absurde, de obicei are loc o acomodare cu noua lor stare; sau se acceptă faptul împlinit, sau se execută numai o parte din ceremonii; dar ansamblul acestor ceremonii continuă să existe sub forme stabile pentru toţi cei care încheie o căsătorie conform cu obiceiurile tribului. Astfel încît pretinsa instituţie a căsătoriei prin răpire se bazează nu pe fapte observate direct, ci pe interpretarea unei întregi categorii de rituri speciale care nu puteau fi explicate altfel.

E suficient să citim fără idei preconcepute descrierile detaliate şi să facem o apropiere între riturile de „răpire" şi cele de iniţiere analoge, pentru a înţelege că este vorba într-adevăr de o răpire, dar nu în sensul admis, de reminiscenţe ale unei instituţii. Nu este o reminiscenţă, ci un fapt actual, repetat la fiecare iniţiere şi la fiecare căsătorie, la fiecare moarte, şi care constă într-o schimbare de mediu şi de stare a unor indivizi. Căsătoria înseamnă trecerea de la societatea copilăriei sau adolescenţei la societatea adultă; de la un anumit clan la altul; de la o familie la alta; adesea, de la un sat la altul. Această sciziune a individului de unele medii le slăbeşte pe acestea, dar le întăreşte pe altele; slăbirea este deopotrivă numerică (deci dinamică), economică şi sentimentală. De aici, provin practicile celor deveniţi mai puternici compensînd într-o oarecare măsură slăbirea mediilor de care sînt legaţi prin consangvinitate, conaţionalitate şi reciprocitate reală sau potenţială. Riturile numite de furt sau de răpire exprimă rezistenţa opusă de mediile afectate; după valoarea celui plecat sau după bunăstarea comparată a părţilor, rezistenţa e mai puternică sau mai slabă. Compensările pot fi sub formă de zestre, daruri, ospeţe, serbări

publice, bani plătiţi pentru răscumpărarea unor obstacole puse la plecare de către partea asociată. În fine, trebuie să se ţină seama de sentimente care, deşi nu sînt exprimate ca la noi în literatură şi în formule populare, există şi la semi-civilizaţi. Cînd o fată îşi părăseşte mama, plînsetele, deşi rituale de cele mai multe ori, nu răspund într-o măsură mai redusă unui sentiment real de durere; prietenele şi prietenii viitorilor soţi pot suferi la rîndul lor, manifestîndu-se uneori într-un mod foarte diferit de al nostru.

Acestea fiind spuse, voi rezuma una din descrierile care au fost cel mai adesea citate pentru a dovedi vechea teorie a „căsătoriei prin răpire". Descrierea, prezentată de Burckhardt[1], se referă la ceremoniile de căsătorie la arabii din Sinai: 1⁰ tînărul şi doi însoţitori răpesc fata în munţi şi o duc în cortul propriului său tată; 2⁰ cu cît fata se împotriveşte mai mult, cu atît „este mai aplaudată de prietenele ei"; 3⁰ tinerii o duc cu forţa în încăperile femeilor; 4⁰ o rudă a viitorului soţ o acoperă cu o pătură şi strigă: „nimeni altul decît (şi îl numeşte pe viitorul soţ) nu te va acoperi"; 5⁰ mama fetei şi rudele ei o îmbracă în veşminte de ceremonie; 6⁰ este aşezată pe o cămilă, iar ea continuă să se zbată, în timp ce prietenii logodnicului o ţin; 7⁰ înconjoară astfel de trei ori cortul, iar prietenele ei o jelesc; 8⁰ apoi este dusă în încăperea femeilor din cortul logodnicului; 9⁰ dacă acest cort este îndepărtat, ea plînge tot timpul drumului. Este evident că în acest caz are loc o separare a fetei de grupul format din fetele din locul de origine, dar pentru ca răpirea să reuşească, ar trebui ca toată familia şi întreg tribul fetei să se opună la ceea ce întreprinde tribul, familia şi însoţitorii tînărului. În loc de aceasta, sînt reprezentate în luptă doar cele două clase de vîrstă.

Adesea însă fata e apărată nu numai de fetele de vîrsta ei, ci de toate femeile tinere sau bătrîne, măritate sau văduve, înrudite sau din acelaşi trib cu ea. Într-un asemenea caz, cum este şi cel al tribului khond, după cum vom vedea în continuare, nu mai este vorba de o solidaritate de clasă de vîrstă, ci de o solidaritate sexuală restrînsă. Nu cunosc cazuri în care solidaritatea sexuală să fie generală, adică fetele şi femeile din familia, clanul şi tribul tînărului să se opună la rîndul lor la intrarea logodnicei. Este un argument suficient pentru a răsturna teoria lui Crawley care a observat pe bună dreptate[2],

1. Burckhardt, *Voyage en Arabie*, vol. III, pp. 190 şi urm.
2. E. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 333, 354 şi urm., 367 şi urm. etc.

după Fison, Westermarck[1] şi E. Grosse[2], că „reminiscenţa căsătoriei prin răpire" este o fantezie, pretinzînd însă că „fata este smulsă în primul rînd din rîndul semenelor de acelaşi sex, şi nu din trib sau din familie"[3]. Ea nu poate fi smulsă societăţii sexuale nici „în primul, nici în al doilea rînd", pentru simplul motiv că ea nu îşi schimbă sexul. Părăseşe însă o anumită societate sexuală restrînsă, atît familială cît şi locală, pentru a fi agregată la o altă societate sexuală restrînsă, atît familială cît şi locală. Acest lucru este evidenţiat de următorul rit al samoiezilor[4]. Samoiezii „căutau o fată într-o altă familie decît a lor" (exogamie de clan); un intermediar conduce negocierile *kalym*-ului, care aparţine jumătate tatălui, jumătate celorlalte rude ale miresei; masă pe cheltuiala socrului şi a mirelui; tatăl pregăteşte „darul de a doua zi după nuntă". În ziua fixată, „pretendentul însoţit de mai multe femei străine de familia fetei vine să îşi caute soţia; sînt vizitate toate rudele care au partea lor din *kalym*; aceştia fac un mic dar soţilor; femeile aduse de soţ o iau pe mireasă, o aşază cu forţa într-o sanie, se înhamă la aceasta şi pleacă"; darurile primite sînt încărcate pe sănii; mirele se află în ultima sanie; sosind în iurta soţului, soţia pregăteşte aşternuturile pentru amîndoi; ei se culcă în acelaşi pat, dar relaţiile sexuale nu au loc decît după o lună; soţul face

---

1. Acesta tinde să adopte teoria lui Spencer, după care rezistenţa opusă de logodnică este o expresie a pudorii, devenită tradiţională; faptul este valabil pentru cazuri individuale, dar nu explică de ce părţile aflate în luptă nu sînt întotdeauna aceleaşi, nici de ce această luptă nu este o instituţie atît de universală ca şi căsătoria însăşi.
2. E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, pp. 107-108, vede în această ceremonie o reminiscenţă deformată a adevăratelor răpiri din timpul războaielor la populaţiile devenite paşnice, care mai ţin la onoarea lor de a-şi păstra un renume de bravură.
3. Crawley, *loc. cit.*, pp. 351-352, 370 etc. Riturile de solidaritate sexuală s-au dezvoltat mai ales în lumea islamică, unde separarea sexuală este valabilă pentru întreaga viaţă socială. Comparaţi, pentru Africa de Nord, descrierile lui Gaudefroy-Demombynes: *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901 şi *Coutumes de mariage en Algérie*, in: *Extr. Rev. Trad. Pop.*, 1907; Doutté, *Merrâkech*, *passim* (bibliografie detalită pentru Africa de Nord, p. 334), *Archives Marocaines* şi *Revue Africaine*, *passim*; K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der Arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, pp. 11-16 şi note; E. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous*, vol. I, Paris, 1907, pp. 287-291, unde se afirmă că logodnicul, pentru a intra în camera unde îl aşteaptă fata, este obligat să sară pe deasupra mamei acesteia culcată pe prag (p. 289); în toate aceste ceremonii, adesea foarte complicate, se regăsesc rituri de trecere sub multitudinea riturilor de protecţie şi de fecundare. La fel ca în alte ceremonii nord-africane, are loc întotdeauna o combinaţie de elemente berbere indigene cu elemente musulmane sau strict arabe.
4. Pallas, *Voyages dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale*, Paris, an II, pp. 171-174.

un dar soacrei sale dacă soţia era virgină, apoi periodic tînăra măritată îşi vizitează tatăl şi de fiecare dată el trebuie să îi facă numeroase daruri (compensaţii la *kalym*); în caz de moarte a soţiei sau de despărţire, socrul înapoiază *kalym*-ul. Se observă că nu numai „preţul de cumpărare" (*kalym*-ul) al logodnicei este amplu compensat de cadourile care i se fac în mod obligatoriu, ci şi că reprezentantele noii societăţi sexuale restrînse sînt cele care o smulg cu forţa pe fată din societatea adolescenţei sale.

La populaţia khond din India meridională[1], de partea tinerei fete se află nu doar „însoţitoarele" sale ci şi „femeile tinere din sat". Cînd totul a fost convenit între familii, fata este îmbrăcată într-o stofă roşie şi purtată de unchiul din partea mamei spre satul logodnicului, însoţită de tinerele femei din sat; alaiul aduce şi darurile destinate logodnicului. Acesta, însoţit de tinerii din satul său, toţi înarmaţi cu beţe de bambus, se postează pe drum; femeile îi atacă pe tineri cu beţe, pietre, bucăţi de pămînt, iar ei se apără cu beţele de bambus. Pe măsură ce alaiul se apropie de sat, luptă încetează; unchiul logodnicului o ia pe logodnică şi o duce în casa acestuia din urmă. „Lupta nu este doar un joc şi adesea unii dintre bărbaţi sînt grav răniţi." Urmează masa în comun pe cheltuiala logodnicului. Acest rit se regăseşte la toate triburile khond, cu variante de detaliu. Îl citez deoarece Thurston[2] a văzut în el: „un excelent exemplu al vechiului obicei al căsătoriei prin furt". Or: 1⁰ partea logodnicei este cea care împiedică înaintarea celei a logodnicului; 2⁰ se dă o luptă între două grupuri de sex şi de origine diferite. Iată de ce văd în acest obicei un rit de separare a fetei de grupul său sexual anterioar, şi totodată de grupul ei de vîrstă, de familie şi de sat.

În sfîrşit, în cazul următor, elementul sexual dispare iar lupta se duce între pretendent şi colateralii sociali ai fetei. Termenul de „frate" trebuie luat aici în sensul că acesta are în sistemul de clasificare fraţi care reprezintă, fără îndoială, clanul totemic. În insulele Mabuiag (din strîmtoarea Torres), fata era cea care îl cerea în căsătorie pe băiat. Ea făcea o brăţară din ierburi, iar sora băiatului i-o prindea acestuia la încheietura mîinii; în schimb, el îi trimitea un *makamak* pe care fata şi-l prindea la

1. E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 8-13. În paginile 1-131 din carte vom găsi o excelentă monografie detaliată a ceremoniilor de nuntă la diverse triburi din India meridională.
2. *Ibidem*, p. 8.

gleznă; cei doi tineri îşi dădeau întîlnire ziua sau noaptea şi aveau relaţii sexuale; băiatul făcea mici servicii pentru tatăl şi pentru mama fetei, care se prefăceau că nu ştiu nimic; însă fraţii simulau o luptă cu îndrăgostitul, lovindu-l cu o bîtă, o dată la picior şi o dată la cap. Imediat după aceea, un frate al fetei o lua de mînă şi o dădea tînărului. Acesta strîngea ulterior tot felul de bogăţii, care într-o anumită zi erau puse pe un covor, într-un loc public. În jur se strîngeau toate rudele fetei. Fata era îmbrăcată cu haine de ceremonie şi vopsită, o întovărăşeau soţiile a doi dintre fraţii ei mai mari, care luau darurile, înmînîndu-le fetei, iar ea le împărţea fraţilor. Apoi avea loc o masă în comun, căsătoria fiind încheiată[1]. După cum se vede, actul sexual este independent de unirea socială; au loc mai întîi rituri de agregare individuală, o perioadă de prag, un rit de separare şi un rit de agregare socială, iar în final o compensare pentru pierderea suferită de grupul familial[2] – fondat pe sistemul totemic şi clasificatoriu; cu toate acestea, femeia nu devenea membru al clanului soţului ei, ci soţul rămînea proprietar absolut „pentru că o plătise"[3].

La ostiacii de pe malurile rîului Irtîş[4]; din momentul în care alaiul nupţial se pune în mişcare pentru a merge în satul mirelui, tinerii din satul fetei opresc sania cu o funie, pe care nu o lasă decît dacă primesc un dar în bani aruncat de logodnică; apoi o opresc din nou, primesc iar bani şi abia la a treia răscumpărare lasă sania să treacă. Reamintesc că femeile sînt în număr insuficient la ostiaci, aceştia fiind nevoiţi să trăiască în uniune liberă cu femeile ruse.

Adesea – şi atrag în mod deosebit atenţia asupra acestui fapt – legăturile mirelui sau ale miresei cu mediile lor anterioare (de vîrstă, de sex, de rudenie, de trib) sînt atît de puternice încît sînt necesare mai multe încercări pentru a le rupe: de aici rezultă răpirile şi numeroasele urmăriri în păduri sau munţi, darea zestrei sau răscumpărările în etape, repetările de rituri. Uneori nici agregarea la noile medii (familie, clasă socială a femeilor sau a bărbaţilor căsătoriţi, sau a indivizilor care şi-au pierdut virginitatea, clanul, tribul etc.) nu este realizată din prima încercare; pe o durată mai lungă sau mai scurtă, noul

1. A.-C. Haddon, *Cambridge anthropological expedition to Torres Straits*, vol. V (1904), pp. 223-224; cf. şi pp. 224-229 şi vol. VI (1907), pp. 112-119.
2. Cf. această idee exprimată în *ibidem*, p. 225.
3. Pentru „compensaţiile" de ordin economic, cf. *ibid.*, pp. 230-232.
4. S. Patkanov, *Die Irtysch-Ostiaken*, vol. I, St. Petersburg, 1897, p. 141.

venit este un intrus, mai ales faţă de familia restrînsă. Astfel îmi explic tabuurile de socru şi de soacră la ginere şi noră, fluctuaţiile în statutul femeii pînă la sarcină sau pînă la naşterea unui fiu. Uneori, apropierea dintre cele două familii, stabilită deja prin ceremonii anterioare unirii sexuale a soţilor, trebuie cimentată prin noi daruri, ospeţe, pe scurt printr-o serie de ceremonii posterioare căsătoriei, care durează, de exemplu, 7 zile în Africa de Nord. Din descrierile lui Gaudefroy-Demombynes[1] pentru populaţia din Tlemcen, reiese faptul că bărbaţii din cele două familii, pe de o parte, toţi bărbaţii şi femeile din cele două familii, pe de altă parte, apoi toate femeile agregă la societatea lor specială pe noii veniţi, bărbat şi femeie; la Constantine, se pare că agregarea nu este valabilă decît pentru bărbaţii şi femeile din cele două familii. Este creată astfel o nouă stare de echilibru între grupurile sexuale.

Ca rituri de separare voi cita, pe lîngă riturile „de răpire" despre care s-a vorbit: schimbarea hainelor, golirea unui vas de lapte şi strivirea a trei fructe (la populaţia galla); tăierea, spargerea, aruncarea unui lucru care are legătură cu copilăria sau cu viaţa celibatarilor, despletirea, tăierea părului, raderea bărbii; închiderea ochilor; scoaterea bijuteriilor; a oferi unui zeu, ca ofrandă, jucăriile (păpuşi etc.), bijuteriile, hainele de copil; perforarea prealabilă a himenului şi toate celelalte mutilări; ruperea lănţişorului numit de virginitate; desfacerea centurii; schimbarea hranei şi tabuurile alimentare temporare; împărţirea între prietenii din copilărie a jucăriilor, a bijuteriilor sau a unor „suvenire"; lovirea sau aducerea de injurii tovarăşilor din copilărie sau a fi lovit sau înjurat de ei; a se spăla pe picioare sau a fi spălat pe picioare; baie, ungere etc.; a strica, a distruge sau a transporta vatra, zeităţile, obiectele sacre ale familiei iniţiale; încrucişarea braţelor; acoperirea cu văl, a se izola într-o litieră, un palanchin, o căruţă etc.; a fi împins, maltratat; a voma etc.; schimbarea de nume, de personalitate; supunerea la tabuuri temporare sau definitive de muncă, sexuale etc.

În plus, includ în această categorie alte două rituri mai complexe. Cel care constă în a face să treacă întregul alai, mirii, sau doar unul dintre miri, pe deasupra unui lucru, poate fi interpretat, fără îndoială, în mai multe moduri, din descrieri reieşind că un fapt aparent identic nu este conceput ca atare

1. Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901, pp. 71-76.

de către participanţi. Se poate încăleca un obstacol şi, în acest caz, dacă e vorba de o fată, poate fi un rit de fecundaţie; se sare obstacolul, probabil pentru a sări dintr-o lume în alta sau de la o familie la alta; obstacolul este atins sau nu, şi poate fi un rit de trecere, de defecundare sau de sacralizare (prezervare); cel care se supune ritului este ridicat în braţe fiind, deci, un rit de trecere, la fel ca la ruperea unui obstacol (un fir de-a curmezişul uşii, o barieră pe prag etc.), la spargerea unei uşi sau la deschiderea ei prin constîngere sau rugăciuni. Studiul unui asemenea rit nu se poate face decît reproducînd documentele în detaliu[1].

La fel, ritul înlocuirii miresei sau mirelui[2] poate avea în unele cazuri ca obiect, aşa cum crede Crawley, îndepărtarea pericolului „inoculării"; însă, conform descrierilor detaliate, cred că ritul urmăreşte de cele mai multe ori să evite slăbirea grupurilor interesate (clasă de vîrstă sexuală, familie etc.) încercînd să furnizeze sau să unească indivizi de o mai mică valoare socială generală şi, mai ales, economică (fetiţă sau femeie bătrînă, băiat etc.), fapt evidenţiat de batjocurile adresate înlocuitorilor şi de protestele prietenilor şi rudelor mirelui sau miresei[3].

Ajung la riturile de agregare. Adesea, în descrierile detaliate ale ceremoniilor de căsătorie prezentate de diverşi observatori, aceştia au avut grijă să indice ritul cu importanţa cea mai mare şi care încheie întreg ansamblul negocierilor. De obicei, acest rit este masa în comun oferită imediat după vărsarea *kalym*-ului sau a zestrei, o masă în comun fără legătură cu stipulaţiile economice, sau participarea în comun la o ceremonie religioasă propriu-zisă. Printre riturile de agregare, pot fi deosebite cele cu importanţă individuală, care îi unesc pe cei doi tineri: darul sau schimbul de centuri, de brăţări, inele[4], haine purtate;

1. Pentru documente, referinţe şi teorii diferite de ale mele, vezi: S. Hartland, *Legend of Perseus*, vol. I, pp. 173 şi urm.; E. Crawley, *Mystic Rose,* p. 337; W. Crooke, *The lifting of the bride*, in: *Folk-Lore*, vol. XXII (1902), pp. 226-244; Trumbull, *The threshold covenant,* pp. 140-143.
2. Pentru dovezi în acest sens, printre alţii H. Hepding, *Die falsche Braut*, in: *Hessische Blätter für Volkskunde*, vol. V (1906), pp. 161-164; E. Thurston, *Ethnogr. Notes in South. India*, Madras, 1906, pp. 3, 29; observăm aici că mirele este cel care merge să locuiască la soţia sa; de asemenea el este cel substituit.
3. Citez tabuurile de soacră în cazul ginerelui, de socru în cazul norei etc., în care Tylor dorea să vadă un *cutting*, un rit de separare (*Journ. Anthrop. Inst.*, vol. XVIII, 1887, pp. 246 sq.); Crawley însă, *loc. cit.*, p. 406, le plasează în categoria mai vastă a tabuurilor de solidaritate sexuală.
4. Despre puterea de constrîngere a inelului nupţial ca temă de legendă, cf. P. Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907, pp. 255-257.

unirea cu o aceeaşi legătură; înnodarea unor părţi ale hainelor unele de altele; atingerea reciprocă[1]; folosirea obiectelor care aparţin celuilalt (lapte, betel, tutun, unelte etc.); a oferi celuilalt ceva de băut sau de mîncat, a mînca împreună (comuniune, *confarreatio*); învelirea cu aceeaşi haină sau văl etc.; aşezarea pe acelaşi scaun; a bea sîngele unul altuia; a mînca din acelaşi fel de mîncare sau din aceeaşi farfurie; a bea din acelaşi lichid sau din acelaşi recipient etc.; a se masa, freca sau unge (cu sînge, argilă), a se spăla unul pe altul, a intra în casa nouă etc. Este vorba aici de rituri de unire propriu-zise; riturile de agregare au o importanţă colectivă, fie că leagă unul sau altul dintre indivizi la grupări noi, fie unesc două sau mai multe grupări. În această categorie intră: schimburile de daruri[2], schimburile de surori (Australia, Bassa-Komo din Africa Occidentală etc.), participarea la ceremonii colective, cum ar fi dansurile rituale, mesele de logodnă sau de nuntă, vizitele reciproce; întoarcerea vizitelor; îmbrăcarea hainelor aparţinînd femeilor şi bărbaţilor căsătoriţi sau adulţi; pentru femeie, a fi însărcinată sau a naşte. Unele rituri sînt simultan individuale şi colective: astfel, acceptarea unui dar are o putere de constrîngere nu numai pentru individul care îl acceptă, ci şi pentru grupurile cărora îi aparţine; este, adesea, primul dintre riturile de logodnă.

Ca rit de agregare special, voi semnala „căsătoria cu copacul", care i-a intrigat adesea pe teoreticieni: faptul poate fi uşor înţeles dacă ne reamintim că, în unele cazuri, la populaţia kol din Bengal[3] de exemplu, nunta este o ceremonie de iniţiere şi, totodată, agregarea la clanul totemic. În zilele noastre, căsătoria se oficiază între 16 şi 18 ani la băieţi şi între 14 şi 16 ani la fete, dar altădată vîrsta era mai înaintată. Faptele asupra cărora atrag atenţia sînt următoarele: sufletele morţilor merg într-un loc anume, dar copiii nu pot ajunge acolo deoarece nu au suflet; ei nu pot deveni nici demoni; pînă la căsătorie, copilul nu este supus tabuurilor alimentare ale clanului său şi poate avea relaţii sexuale fără să ţină seama de regula exogamică; căsătoria îi conferă suflet, agregîndu-l la clan; clanurile kol

1. În detaliu: prinderea de mîini, înlănţuirea degetelor, sărutul, îmbrăţişarea, atingerea şi apăsarea capetelor unul de altul, aşezarea unul peste altul sau unul în spatele celuilalt.
2. Refuzul de a accepta darul este un semn al neacceptării unirii propuse; iar în cazul logodnelor înainte de naştere sau la vîrste mici, înapoierea darului semnifică ruperea înţelegerii.
3. F. Hahn, *Einführung in das Gebiet der Kolsmission*, Gütersloh, 1907, pp. 74-82, 87-88. Kol constituie o diviziune a populaţiei munda.

sînt totemice; principalele totemuri sînt fructul de mango şi planta mahua (*bazzia latifolia*); unul din riturile de căsătorie la koli constă în a căsători mai întîi, printr-o îmbrăţişare, pe băiat cu mango şi pe fată cu mahua. Acest ansamblu de fapte mă conduce la ideea că în căsătoria „factice" trebuie văzut nu un transfer de personalitate pentru „a asigura succesul adevăratei ceremonii"[1], ci un rit de iniţiere la clanul totemic, întrepătruns cu ceremoniile de căsătorie, care la koli sînt ceremonii de intrare în clan. Un individ exclus din clan pentru un motiv sau altul poate să reintre în clan adunîndu-i pe reprezentanţii diferitelor sate şi dînd preotului din satul său să sacrifice o capră albă sau un bou alb. Trebuie să bea din sîngele animalului sau să stropească cu el acoperişul casei sale, invocîndu-l pe Zeul-Soare; apoi carnea este mîncată de toţi reprezentanţii clanului[2].

Toate aceste rituri de agregare trebuie luate nu în sens simbolic, ci în unul strict material, funia care leagă, inelul, brăţara, coroana care înconjoară etc. au o acţiune reală, coercitivă. Foarte interesante din acest punct de vedere sînt riturile legate de prag[3] şi de uşi; acestea sînt trecute cu forţa sau cu consimţămîntul locuitorilor din lumea în care se intră. Astfel, în Palestina, tînăra se apropie de casa viitorului său soţ purtînd pe cap un ulcior plin cu apă,; cînd trece pragul, acesta răstoarnă urciorul; este vorba aici nu de o libaţie, aşa cum crede Turmbull, ci de o separare de vechiul mediu şi o agregare la cel nou printr-un fel de botez. În insula Skarpanto, este rupt un băţ pus de-a curmezişul uşii. Chavannes îmi semnalează un rit chinezesc interesant în care trecerea materială nu se realizează o singură dată, ci în etape[4]: la un trib din grupul etnic ho-mi (Yunnan-ul meridional), cînd viitorul ginere vine să ia soţia din casa viitorului socru, „socrul îl conduce pe ginere, punîndu-l să treacă prin a doua şi prin a treia cameră şi să traverseze pavilionul cu cărţi spre a intra în pavilionul de toaletă. La fiecare uşă, un slujitor anunţă cu voce tare ritul ce trebuie îndeplinit iar ginerele se prosternează de două ori. Este ceea

1. Crawley, *The Mystic Rose*, pp. 340-341. Ritul căsătoriei cu arborele, descris de Dalton, *Ethnology of Bengal*, p. 194, ar fi căzut în desuetudine, după H.-H. Risley, *Census of India, 1901*, vol. I, *Ethnographic Appendices*, p. 155; totuşi Hahn pare să fi fost un martor ocular; cf. şi lui Thurston, *loc. cit.*, pp. 44-47.
2. Hahn, *loc. cit.*, p. 159.
3. Clay Trumbull, *The threshold covenant*, pp. 26-29.
4. *T'oung-Pao*, dec. 1905, pp. 602-603.

ce se numeşte «prosternarea la uşi» (*pai men*). Deoarece (socrul) permite să fie văzută fata, el acordă o mare importanţă uşilor şi îi face greutăţi ginerelui”[1].

La ceremîşi[2], alaiul care vine s-o caute pe mireasă este oprit la porţile gospodăriei părinţilor ei; un *sabus* (conducătorul ceremoniei) intră în izbă, iar proprietarul îi oferă mîncare şi băutură; *sabus*-ul cere permisiunea ca alaiul să intre; tatăl fetei întreabă dacă nu s-a pierdut ceva; da, spune *sabus*-ul, cutare (mirele) a pierdut una din mînecile hainei şi noi venim să vedem dacă nu cumva este la dumneavoastră; tatăl spune că nu, *sabus*-ul pleacă, apoi se întoarce, şi abia a treia oară tatăl răspunde da, porţile se deschid şi încep riturile de agregare.

Perioada de prag poate avea sau nu o semnificaţie sexuală. La unele populaţii, logodnicii au relaţii sexuale iar copiii concepuţi sau născuţi în această perioadă sînt consideraţi legitimi (cf. cazurilor citate mai sus). În alte cazuri, separarea celor doi tineri este absolută iar copilul născut prin încălcarea regulei nu ar fi acceptat în familie sau în societate. Astfel, „laponii nu permit niciodată ca logodnicii să se culce împreună înainte de ziua nunţii; dacă s-ar întîmpla aşa ceva, copilul ar fi declarat bastard, chiar dacă s-ar dovedi că a fost conceput după logodnă. Fie băiat, fie fată, acest copil este întotdeauna ultimul dintre fraţii şi surorile sale, şi cel mai demn de dispreţ; dacă ajunge să crească mare şi să muncească la îngrijirea renilor, este alungat adesea din casă”[3]. Ultimul detaliu este interesant prin aceea că arată cum acest copil păstrează calităţile şi defectele rezultate din faptul că a fost conceput în timpul perioadei impure (supuse tabuului).

O atitudine similară se regăseşte şi la tribul wadshagga din Africa de est (coloniile germane), ceremoniile de căsătorie avînd etape foarte bine precizate: 1⁰ Tînărul (de 16 ani), după ce s-a hotărît asupra alesei inimii (o fetiţă de 12 ani), o întreabă dacă e de acord; 2⁰ dacă fata acceptă, tatăl tînărului îl caută pe şeful familiei şi îi dă, pentru autorizarea logodnei, o capră şi patru vase cu băutură fermentată; 3⁰ apoi merge la tatăl fetei şi îi cere consimţămîntul; 4⁰ tînărul îi oferă fetei perle şi o brăţară;

---

1. În notă, traducătorul vede eronat în acest rit o reminiscenţă a ritului căsătoriei prin răpire.
2. G. Iakovlev, *Religiosnyie obriady Tsheremis* (Ceremoniile religioase ale ceremîşilor), Kazan, 1887, pp. 55-57.
3. J. Scheffer, *Histoire de la Laponie*, trad. de Aug. Lubin, Paris, 1678, p. 395, completare la p. 275.

mama tînărului o invită pe fată la masă şi o ţine o noapte în coliba sa ; aceste invitaţii se reînnoiesc de mai multe ori ; 5⁰ tînăra îşi petrece ultimele două luni ale logodnei în coliba viitoarei soacre ; 6⁰ logodna durează mai mulţi ani, timp în care logodnicul plăteşte „preţul de cumpărare" socrilor săi şi rudelor lor, după un protocol fixat ; 7⁰ ultimul act constă în tăierea unui bou, partea din spate şi un omoplat revenind tatălui fetei, şi în oferirea unei capre pe care logodnicul o aduce în coliba socrului, legată cu frunze de *dracaena*. Din această capră se prepară ospăţul de nuntă, la care asistă toate rudele logodnicilor ; 8⁰ după ospăţ, toţi se îndreaptă spre coliba tînărului, fata mergînd în urma logodnicului, cu mîinile pe umerii lui. Rudele tinerei bocesc şi se vaită pentru a arăta că familia a pierdut o fiică, o soră etc. ; acesta este un rit de separare ; 9⁰ timp de trei luni, tînăra nu are voie să facă nimic, toată munca fiind făcută de mama sa sau de soacră, ele învăţînd-o cum se ţine o gospodărie ; de asemenea, tînărul este instruit de tatăl său şi de socru ; 10⁰ această perioadă de ucenicie se încheie prin sărbătoarea numită *uali* „singura care face căsătoria valabilă" ; orice copil născut înainte de acest moment este considerat nelegitim. Sărbătoarea are loc la două pînă la cinci luni de la începerea vieţii în comun, în funcţie de timpul recoltării eleusinei. Se bea, mai ales *wari* (băutură fermentată), se cîntă, se dansează etc., sînt invitate toate rudele, vecinii, prietenii. Majoritatea cîntecelor sînt erotice. Tînărul îi oferă soţiei sale un inel greu de cupru pe care ea îl pune pe braţul stîng. Dacă este deja însărcinată, sînt invitaţi numai bătrînii. În a treia zi se taie cîteva capre ce vor fi mîncate în comun ; sărbătoarea se încheie, iar femeia trebuie să muncească[1]. Se observă că, pînă la sărbătoarea *uali*, căsătoria nu a fost decît un act interesînd indivizi şi două grupuri restrînse (sexual şi familial), sărbătoarea *uali* fiind cea care îi conferă importanţa socială şi generală.

La tribul siena, „credincioşi obiceiurilor lor naţionale, tînărul care doreşte să se însoare cu o fată se fereşte să împărtăşească, ei sau familiei, proiectele sale. Dar pîndind drumurile făcute de părinţii fetei, dacă o zăreşte pe mamă plecînd ca să aducă vreascuri, o aşteaptă pe cărare la întoarcere şi se grăbeşte să-i ia povara, ducînd-o el pe cap. Altădată, îl ajută pe tatăl fetei să aducă acasă bucăţi de muşuroi pentru hrana găinilor. După

1. M. Merker, *Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga*, in : *Peterm. Mitteil. Suppl.* n. 138, 1902, pp. 4-6.

cîteva zile, pretendentul va merge el însuşi să adune o sarcină de lemne, ducîndu-le la casa alesei sale. Apoi, după ce culege cîteva fructe de kola, vine şi le oferă tatălui fetei; urmează un pui făcut cadou, şi cîteva cochilii. Tatăl fetei îşi adună atunci familia şi îl convoacă la adunare pe un notabil din sat; el spune că tînărul se arată foarte amabil şi că ar fi fericit să-l răsplătească dîndu-i fata în căsătorie. Adunarea aprobă iar notabilul îl anunţă pe pretendent că se poate considera acceptat. Dar încercările logodnicului nu sînt încheiate. Cînd se apropie sezonul agricol, trebuie să îşi adune fraţii şi prietenii şi să meargă cu ei să are ogorul viitorului socru; după semănături, vine să rupă buruienile; apoi cumpără bere preparată din mei, pentru toată familia logodnicei sale. Doar în acel moment are loc logodna oficială. Foarte adesea, în momentul respectiv, tînăra e departe de a fi nubilă. Ea rămîne la casa tatălui său pînă la nubilitate şi, în timpul acestei perioade de aşteptare, logodnicul trebuie să continue să ajute familia logodnicei prin munca şi veniturile sale. Cînd fata devine nubilă, tatăl o dă logodnicului, care face un cadou în valoare de cinci pînă la zece franci (în cochilii) tatălui şi un altul de aceeaşi valoare mamei. După ce tinerii soţi au coabitat timp de o lună, tatăl o ia înapoi pe fată vreme de două-trei luni, apoi o redă soţului în schimbul a zece franci în cochilii. Cea de-a doua perioadă de coabitare durează tot o lună, la sfîrşitul căreia tatăl o ia din nou pe fată timp de două sau trei luni, pentru a o da definitiv soţului său contra unei noi sume de zece franci. Dacă fata rămîne însărcinată în timpul perioadei de pregătire, tatăl este obligat să-i ofere soţului la naşterea copilului o bucată de pînză. Obiceiul, spun bătrînii, are ca scop să lase viitorilor soţi timp să se cunoască şi să se aprecieze, împiedicînd astfel căsătorii nepotrivite"[1].

În cazul următor, se observă că perioada de prag a logodnei este în legătură cu perioada de prag a iniţierii, astfel încît, de la începutul iniţierii pînă la realizarea uniunii sexuale socializate, avem o singură perioadă.

La populaţia vai din Liberia, separarea sexuală este întărită în unele cazuri de faptul că fata nu iese din *sandy* decît ca să se mărite. *Sandy* este un loc sacru, în pădure, unde sînt duse toate fetele în jurul vîrstei de zece ani, şi unde rămîn pînă la sau după prima menstruaţie; băieţii sînt duşi în *belly*[2]. Aici,

1. M. Delafosse, *Le peuple Siéna ou Sénoufo,* in: *Rev. des Et. Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, p. 457.
2. Büttikofer, *Reisebilder aus Liberia*, Leiden, 1890, vol. II, pp. 304-308.

fetele sînt considerate moarte, la fel bătrînele care le vizitează; sînt instruite cu privire la lucrurile casnice şi sexuale; sărbătoarea anuală de ieşire este o renaştere. Or, adesea părinţii îşi logodesc fiica în timp ce aceasta este în *sandy* şi, în acest caz, ea nu iese de acolo cu prilejul sărbătorii anuale, ci trebuie să mai rămînă pînă la prima menstruaţie[1]. Imediat după acest eveniment, sînt informaţi părinţii fetei; ei îl anunţă pe logodnic să trimeată daruri la *sandy*; fata este unsă cu ulei parfumat etc.; i se pun bijuteriile etc., iar părinţii ei o întîmpină la intrarea în pădurea sacră. După o masă ceremonială, mama fetei o conduce în coliba logodnicului; actul sexual se consumă în timp ce are loc o masă la care asistă cele două familii şi prietenii; după terminarea actului, soţul iese din colibă şi ia parte la masă. Ceremonialul este acelaşi dacă logodna are loc după ieşirea din *sandy*[2]. Astfel, la populaţia vai, perioada de logodnă se suprapune cu cea de iniţiere, iar prima menstruaţie nu are importanţă pentru ieşirea din *sandy* decît dacă fata este deja logodită; de altfel, pubertatea fiziologică este o condiţie legală pentru căsătorie la populaţia vai, ca şi la numeroase altele. În plus, în acest caz, separarea sexuală între logodnici este garantată de caracterul sacru al *sandy*-ului.

Din toate aceste descrieri, reiese evident că etapele căsătoriei şi, mai ales, cea principală, logodna, au şi o importanţă economică. Mai mult, orice căsătorie, tocmai pentru că în joc sînt nu numai doi indivizi, ci şi numeroase medii mai mult sau mai puţin vaste, constituie o perturbare socială. O căsătorie antrenează deplasarea unui anumit număr de elemente, unele faţă de altele, iar această deplasare, acţionînd din aproape în aproape, determină o rupere a echilibrului. Fenomenul este puţin observat în marile noastre oraşe, dar poate fi regăsit la ţară, în regiunile izolate. Aici nunţile reprezintă prilejuri de oprire a producţiei, de cheltuire a economiilor, de modificări bruşte de sensibilitate, oamenii fiind, de obicei, apatici etc. Mai accentuat este acest fenomen la triburile turco-mongole sau arabe, în oaze, sau la semi-civilizaţii care trăiesc încă în grupuri puţin numeroase şi foarte unite. Acest impact al căsătoriei asupra vieţii generale mi se pare că explică la fel de bine ca şi teoria biologică a lui Westermarck şi Havelock Ellis, de ce

1. Dovadă că nici în acest caz ceremonia de iniţiere nu are nimic de-a face cu pubertatea.
2. Büttikofer, *loc. cit.*, pp. 308-313

căsătoriile au loc primăvara, iarna sau toamna, adică în sezonul mort, şi nu atunci cînd trebuie muncit cîmpul. Nu voi nega persistenţa fostelor perioade de rut, nici influenţa ciclurilor cosmice marcate prin reînnoirea vegetaţiei şi excitaţia sexuală la animale şi oameni. Dar acestea nu explică frecvenţa căsătoriilor toamna; toamna este aleasă anume deoarece atunci lucrările agricole sînt terminate, podurile şi hambarele sînt pline iar prilejul este bun pentru celibatari să îşi amenajeze casa pentru iarnă. Rezultă de aici că nu pot admite interpretarea destul de răspîndită conform căreia căsătoria simultană a unor cupluri, mai mult sau mai puţin numeroase, este o urmare, fie a perioadei de rut, fie a unei vechi căsătorii în grup, „promiscuitatea primitivă" fiind o închipuire.

De altfel, mi se pare că şi cazul căsătoriilor multiple sincrone, care au loc o dată, de două ori sau de mai multe ori pe an, trebuie pus în legătură cu alte sincronisme ceremoniale: tuturor copiilor născuţi în aceeaşi zi sau în aceeaşi zi cu un fiu de rege sau de prinţ, în aceeaşi lună sau în acelaşi an; sărbătoare anuală în cinstea femeilor care au născut în acelaşi an (lushei); sărbători periodice ale reîntoarcerii sau ale aniversării iniţierii şi, mai ales, iniţierea unui anumit număr de copii în acelaşi timp, fie anual, fie o dată la doi, trei ani etc.; comemorările şi marea sărbătoare anuală a morţilor[1]. Pe scurt, toate aceste acte cu importanţă socială generală, alcătuind sistemul prezentat mai sus, constituie forma extremă de a evidenţia acest caracter social general. În locul ceremoniilor la care nu participă decît grupuri restrînse (familie, clan etc.), au fost instituite ceremonii cu participarea tuturor grupurilor constituente ale societăţii generale. Acest lucru reiese, de exemplu, din ciudatele ceremonii de căsătorie la populaţia uargla, descrise amănunţit de Biarnay[2].

Uneori dimpotrivă, perioada de prag şi riturile de logodnă nu au o mare importanţă. Astfel, la populaţia herero[3], tînărul îi

1. Reînnoirea anuală a hramului bisericilor, la populaţia subba din regiunea Bagdadului; N. Siouffi, *loc. cit.*, p. 120.
2. René Basset a avut amabilitatea să-mi comunice copia lucrării lui Biarnay despre uargla. Acolo căsătoriile se fac în fiecare primăvară; seria de rituri urmează o succesiune foarte precisă; în primul rînd, nu iau parte decît indivizii interesaţi şi cele două societăţi sexuale; apoi, riturile se socializează tot mai mult; participă familiile, locuitorii din cartierele oazei şi, în sfîrşit, întreaga oază. Regret că nu pot da o descriere prescurtată a riturilor descrise de Biarnay ţinînd cont de toate variaţiile de persoană, de localitate, de mecanism magico-religios etc. Cf. Biarnay, *Étude sur le dialecte de Ouargla,* Paris, 1909; apr., pp. 379-492.
3. J. Irle, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pp. 105-109.

dă fetei o perlă din fier pe care ea şi-o prinde de şorţ; apoi el pleacă şi nu trebuie s-o revadă pînă la ceremonia căsătoriei, nici să intre în *kraal*-ul ei. Elementele tipice ale ceremoniei sînt: o masă cu caracter sacru, unde se face cunoscută solidaritatea fetei cu însoţitoarele şi cu clanul ei; nici tînărul, nici prietenii lui nu asistă la această masă. După terminarea mesei, ei vin s-o ia pe fată şi o duc în *kraal*-ul lor. Urmează riturile de agregare a fetei la noul cult domestic şi la noua societate tribală. După masă, dar înainte de unirea sexuală care are loc în *kraal*-ul soţului, mama îi pune fiicei „pălăria" şi hainele de femeie măritată; într-o ceremonie, soţul îi aduce soacrei „şorţul de fată" al noii soţii. Herero cunosc practica *kalym*-ului şi sînt organizaţi în clanuri totemice.

Faptul că ceremoniile de căsătorie prezintă analogii, adesea chiar similitudini de detaliu, cu adopţia pare normal dacă ne reamintim că, în definitiv, într-o căsătorie se produce agregarea unui străin la un grup. Astfel, la populaţia ainu, fie că soţul merge să locuiască cu familia soţiei, fie că soţia îşi urmează soţul, fiecare participînd la cultul domestic: or, această intrare într-o familie străină este net identificată cu o adopţie[1]. Şi ceremoniile de căsătorie prezintă adesea asemănări de detaliu cu cele de întronare: vălul aşezat deasupra regelui sau soţilor; coroană; obiecte sacre distinctive pentru logodnici, la fel ca obiectele *regalia* ale viitorului rege. Asemănările se accentuează acolo unde, ca în Africa de Nord, unele regiuni din India etc., logodnicul este *rege*, *sultan* sau *prinţ*, iar fata este *regină*, *sultană* sau *prinţesă*; sau ca în China, unde logodnicul este „mandarin". Cazurile în care căsătoria este privită ca o reînviere sînt rare, spre deosebire de cele cînd e considerată ca iniţiere sau ca întronare. Toate aceste asemănări şi identificări sînt marcate prin rituri de trecere bazate întotdeauna pe aceeaşi idee, materialitatea schimbării situaţiei sociale.

Trebuie să spun acum cîteva cuvinte despre ceremoniile opuse celor de căsătorie: ceremoniile de divorţ şi de văduvie.

La majoritatea popoarelor, riturile de divorţ par reduse la expresia lor cea mai simplă. De obicei, e suficient ca femeia să plece de la domiciliul conjugal şi să se întoarcă în casa părinţilor ei; sau ca soţul să o scoată la propriu pe femeie din locuinţa comună. Am totuşi impresia că, dacă aceste ceremonii

1. Cf. Batchelor, *The Ainu and their folk-lore*, Londra, 1901, pp. 224-225.

de divorţ sînt atît de simple, conform literaturii etnografice, înseamnă fie că observatorii nu au fost interesaţi, fie că nu au înţeles sensul anumitor acte şi, mai ales, că nu au văzut în separarea propriu-zisă şi în divorţ decît un act juridic şi economic. Este firesc totuşi ca o legătură individuală şi colectivă, stabilită cu atîta grijă şi cu atîtea complicaţii, să nu poată fi ruptă într-o bună zi printr-un unic gest. De exemplu, se ştie că în Biserica catolică, divorţul nici măcar nu este admis şi că este necesară o anulare a căsătoriei, obţinută numai după anchete, fără a avea nimic magico-religios. Dimpotrivă, evreii au elaborat un ceremonial de divorţ într-atît de complicat încît este, prin el însuşi, un obstacol în faţa dorinţelor a numeroşi indivizi. Scrisoarea înmînată femeii este ritualizată, în sensul să trebuie scrisă impecabil, ca o scriere sacră; rabinul aruncă în sus această scrisoare şi unul din martorii femeii trebuie s-o prindă din zbor; altfel totul trebuie reluat; este, în acest caz, ritul definitiv de separare[1]. La populaţia habbe din platoul nigerian, în cazul cînd căsătoria a fost consacrată printr-o ceremonie de cult domestică, este necesar un sacrificiu pentru a rupe legătura cu divinităţile familiale ale aceluia dintre consorţi care pleacă[2], ca în antichitatea clasică.

La eschimoşi, soţul îşi priveşte soţia, apoi iese din colibă fără să rostească un cuvînt. La ciuvaşi, un soţ nemulţumit de soţia lui, vrînd să se despartă, îi ia voalul şi îl rupe, ritul întîlnindu-se şi la ceremîşi, la mordvini, la votiaci şi la voguli[3]; în Java, preotul taie „funia căsătoriei"[4]. Dacă, la populaţia galla din sud, o femeie este maltratată de soţ, fratele ei vine după ea: însă nu are dreptul să intre în coliba ei, nici în sat, dacă soţul i-o interzice; el trebuie să aştepte ca sora lui să iasă, de exemplu după apă, şi atunci o răpeşte; o femeie divorţată astfel, nu se mai poate recăsători, iar soţul ei nu are dreptul să o ceară înapoi, dar cele două colectivităţi interesate se reconciliază printr-o plată în oi sau capre[5]. La tribul wazaromo, soţul o înştiinţează pe soţie că nu o mai doreşte, dîndu-i o anume specie de trestie, iar în Unyoro, soţul taie în două o bucată de

1. Cf. printre alţii, Jungendres, *Jüdisches Zeremoniell oder Beschreibung* etc., Nüremberg, 1726; *Jewish Encyclopedia* etc.
2. Desplagnes, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1903, p. 222.
3. J.-G. Georgi, *Russland, Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches* etc., Leipzig, 1783, vol. I, p. 42.
4. Crawley, *The Mystic Rose,* p. 323.
5. E.-S. Wakefield, *Marriage customs of the Southern Gallas*, in: *Folk-Lore*, vol. XVIII (1907), pp. 323-324.

piele, din care păstrează o jumătate, iar cealaltă o trimite tatălui femeii[1]. În islam, ritul de separare este verbal: e suficient ca soţul să spună de trei ori soţiei: „Eşti divorţată" sau „Divorţez de tine" şi ea trebuie să plece cu obiectele care îi aparţin, soţul înapoind, în general, o treime din zestre; dar dacă femeia este cea care vrea să divorţeze, e nevoie de o judecată a cadiului ale cărui funcţie şi jurisprudenţă sînt, după cum se ştie, de ordin fundamental religios. La origine, această triplă repetiţie reprezenta o adevărată formulă magică. Ea are acelaşi caracter în India şi la populaţia suaheli[2]. Uneori se reuneşte consiliul tribului, care pronunţă divorţul în folosul economic al uneia sau alteia dintre părţi. Dar procedeul, de departe cel mai răspîndit, nu are nimic ceremonial sau ritual: el constă pur şi simplu în trimiterea înapoi sau plecarea unuia dintre soţi.

Aceste observaţii nu contravin cu nimic schemei riturilor de trecere, nici explicaţiei ei sociologice pe care o propun: căci, odată căsătoria încheiată, fata şi băiatul au intrat în categoria femeilor şi bărbaţilor socialmente adulţi şi nimic nu îi poate retrograda din această categorie, nici, pe de altă parte, văduvii şi văduvele. De asemenea, legătura creată între familii nu este ruptă prin faptul că soţii se despart, căci orice ameninţare de ruptură este îndepărtată prin negocierile prin care se stabileşte situaţia viitoare a celor despărţiţi sau divorţaţi. Toate acestea, fără a lua în considerare excepţiile individuale de ordin sentimental. Legătura colectivă subzistă, mai ales dacă sînt copii, astfel încît la multe popoare în asemenea cazuri divorţul nu este permis. Pe scurt, fără a pretinde că schema şi sistemul de interpretare propuse sînt absolut rigide şi universale, mi se pare că absenţa unor rituri elaborate de divorţ nu poate constitui o obiecţie împotriva lor.

În plus, e remarcabil că această legătură – ruptă cu atîta uşurinţă prin divorţ – este cu greu sau chiar deloc slăbită prin moarte (sinuciderea văduvelor). Se înţelege că doliul presupune un mare număr de rituri care sînt doar profilactice sau protectoare; totuşi, ceremoniile funerare la care participă văduvele conţin şi alte elemente decît doliul, lor trebuind să li se

1. Post, *Afrikanische Jurisprudenz*, vol. I, p. 452.
2. W. Crooke, *The Folk-Lore in the Legends of the Panjab*. in: *Folk-Lore*, vol. X (1899), pp. 409-410. Despre formulele rostite de suaheli (nu vreau să mai am de-a face cu goliciunea ta etc.), cf. Velten, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, Göttingen, 1903, pp. 237-238. Scrisoarea de ruptură reprezintă şi ea o practică curentă în islam, Maroc, Palestina, în Turcia, la suaheli etc.

recunoască în teoria generală un sens social[1]. Acest lucru se observă, între altele, în ritul hupa, conform căruia e suficient ca văduva, pentru a se elibera, să treacă printre picioarele soţului, înainte de a fi luat din casă; în caz contrar, ea rămîne legată de el pentru tot restul vieţii şi orice infidelitate faţă de mort i-ar produce nenorociri[2].

Recăsătoririle văduvilor sau ale divorţaţilor sînt mult mai simple din punct de vedere al ceremoniilor, din motive pe care le vom expune mai departe.

Nu par să exista rituri de menopauză sau de albire a părului, care constituie totuşi însemne ale intrării într-o nouă fază a vieţii, foarte importantă la semi-civilizaţi. Într-adevăr, femeile în vîrstă, fie că sînt identificate cu bărbaţii şi participă la ceremoniile lor, la acţiunile lor politice etc., fie că dobîndesc un loc aparte în societatea sexuală, în special de conducătoare de ceremonii; cît despre bătrîni, aceştia sînt indivizii cei mai demni de consideraţia socială.

---

1. Următorul ritual evreiesc este inclus şi el în categoria riturilor de trecere: o văduvă care nu doreşte să devină soţia fratelui soţului decedat (levirat) îşi scoate sandaua, scuipă pe pămînt şi recită o anumită formulă (*Jewish Encyclopedia*, pp. 170 şi urm. s.v. *Halizat*; cf. p. 174 pentru interpretări, majoritatea inadmisibile); în acest caz, este vorba, cu certitudine, de un rit de separare de familia soţului, rit destinat să asigure trecerea fie în categoria văduvelor libere, fie în cea a femeilor recăsătorite.
2. P. E. Goddard, *Life and culture of the Hupa*, in: *Calif. Univ. Public*, vol. I, fasc. 1, Berkeley, 1903, p. 70.

Capitolul VIII

FUNERALIILE

Importanţa relativă a riturilor de separare, de prag şi de agregare în ceremoniile funerare – Doliul ca rit de separare şi ca rit de prag – Funeraliile în două etape – Călătoria din lumea aceasta în cea de dincolo – Obstacolele materiale care se opun trecerii morților – Agregarea la societatea celor decedați – Topografia lumii morților – Renașterea cotidiană a celui mort în Egiptul antic – Pluralitatea lumii morților – Morți care nu se pot agrega la societatea generală a celor decedați – Rituri de reînviere și de reîncarnare – Rituri în cazul cînd domiciliul mortului este casa lui, mormîntul sau cimitirul – Lista riturilor de separare și de agregare

La prima vedere, s-ar părea că, în ceremoniile funerare, riturile de separare sînt cele care ocupă locul cel mai important, riturile de prag şi de agregare fiind, dimpotrivă, puţin dezvoltate. Cu toate acestea, studiile demonstrează altceva, şi anume că riturile de separare sînt puţin numeroase şi foarte simple, că riturile de prag au o durată şi o complexitate care le conferă uneori o anumită autonomie şi că, din toate riturile funerare, cele care realizează agregarea celui decedat la lumea morţilor sînt cele mai elaborate, lor fiindu-le atribuită cea mai mare importanţă.

Şi în acest caz va trebui să mă limitez la cîteva indicaţii rapide: oricine ştie că nimic nu variază mai mult în funcţie de popor, de vîrstă, de sex, de poziţia socială a individului decît riturile funerare. Totuşi, în extraordinara diversitate de detalii, pot fi găsite unele note dominante, ele putînd chiar fi categorisite. Mai mult, riturile funerare se complică prin faptul că un acelaşi popor are despre lumea de dincolo concepţii contradictorii sau diferite care se suprapun, ceea ce are repercusiuni asupra riturilor; şi prin faptul că omul este considerat a fi alcătuit din mai multe elemente, care nu au aceeaşi soartă după moarte: corp, forţă vitală, suflet-respiraţie, suflet-umbră, suflet-deget mic, suflet-animal, suflet-sînge, suflet-cap etc. Unele din aceste suflete supravieţuiesc pentru totdeauna sau pentru un timp, altele mor etc. În cele ce urmează, voi face abstracţie

de toate aceste variaţii, amintind că ele nu influenţează decît complexitatea formală a riturilor de trecere, nu şi structura lor internă.

Doliul, în care văzusem într-o lucrare precedentă[1] doar un ansamblu de tabuuri şi de practici negative punînd în evidenţă izolarea, în raport cu societatea generală, a celor pe care moartea, considerată drept calitate reală şi materială, i-a adus într-o stare sacră, impură, îmi apare acum ca un fenomen mai complex. În realitate, doliul reprezintă o perioadă de prag pentru supravieţuitori, în care se intră prin rituri de separare şi din care se iese prin rituri de reintegrare în societatea generală (rituri de ridicare a doliului). În unele cazuri, această perioadă de prag a celor vii este opusă perioadei de prag a mortului, sfîrşitul primeia coincizînd uneori[2] cu sfîrşitul celei de-a doua, altfel spus cu agregarea celui decedat la lumea morţilor. Astfel, la tribul habbe din platoul nigerian, „se zice că perioada de văduvie corespunde timpului cît sufletul rătăcitor al defunctului călătoreşte, pînă în momentul întoarcerii sale în grupul spiritelor divine ancestrale sau pînă la reîncarnarea sa”[3].

În timpul doliului, rudele celui mort alcătuiesc o societate specială, situată între lumea celor vii, pe de o parte, şi lumea morţilor, pe de altă parte, societate pe care viii o părăsesc mai devreme sau mai tîrziu, în funcţie de gradul de înrudire cu mortul. Astfel, cerinţele doliului depind de gradul de înrudire şi sînt sistematizate după modul, specific fiecărui popor, de a considera această înrudire (pe linie paternă, maternă, de grup etc.). După cum este de aşteptat, văduvul sau văduva sînt cei ce aparţin un timp mai îndelungat acestei lumi speciale, din care nu pot ieşi decît prin rituri specifice şi doar atunci cînd nu mai există nici o bănuială că ei ar mai putea aparţine de o astfel de lume (în caz de sarcină, de exemplu). Riturile de ridicare a tuturor interdicţiilor şi a tuturor regulilor de doliu (îmbrăcăminte specială etc.) trebuie considerate deci ca rituri de reintegrare în viaţa socială, fie restrînsă, fie generală, similare cu riturile de reintegrare a novicelui. În timpul doliului,

1. *Tabou et Tot. à Mad.*, pp. 40, 58-77, 88, 100-103, 338-339, 342.
2. Este ceea ce a observat şi Wilken în Indonezia (*Ueber das Haaropfer* etc., in: *Revue coloniale internationale* 1886, vol. II şi 1887, vol. I, cf. p. 254), urmat de R. Hertz, care generalizează, *loc. cit.*, pp. 82-83, 101, 105, 120 etc. În realitate, aşa cum se va arăta în continuare, durata doliului depinde de cele mai multe ori, de alţi doi factori.
3. Desplagnes, *Le Plateau central nigérien*, Paris, 1907, p. 221; asupra credinţelor despre lumea de dincolo, cf. *ibid.* pp. 262-268.

viaţa socială este suspendată pentru toţi cei aflaţi în această situaţie, un timp cu atît mai îndelungat cu cît: 1⁰ legătura socială cu mortul este mai strînsă (văduvi, rude); 2⁰ situaţia socială a celui decedat este mai înaltă. Dacă mortul era un şef, suspendarea afectează întreaga societate. De unde, „perioadele de desfrîu" care urmează după moartea unor regi africani, doliul public, încetarea lucrului etc. În prezent, observăm că, în China, noile necesităţi politice, economice şi administrative tind să suprime efectele colective considerabile ale morţii împăratului şi împărătesei-regente; altădată, în China, cu astfel de prilejuri, viaţa socială era suspendată timp de luni de zile, ceea ce, astăzi, ar fi pur şi simplu o catastrofă.

În riturile funerare, perioada de prag se marchează mai întîi din punct de vedere material, prin păstrarea mai mult sau mai puţin îndelungată a cadavrului sau a sicriului în camera mortuară (priveghi), în vestibulul casei etc. Dar aceasta nu reprezintă decît o formă atenuată a unei întregi serii de rituri ale căror importanţă şi universalitate au fost deja semnalate de Lafitau.

„La majoritatea popoarelor sălbatice, corpurile celor morţi nu sînt depozitate decît temporar în mormîntul în care au fost puse iniţial. După un timp, li se fac din nou ceremonii de înmormîntare şi li se achită tot ceea ce li se datorează, prin noi îndatoriri funerare"[1]. El descrie în continuare riturile din Caraibe: „ei sînt convinşi (că morţii) nu merg în lumea sufletelor decît dacă nu mai sînt în carne şi oase". Existenţa unei perioade de prag l-a interesat şi pe Mikhailowski[2]. Ritul principal constă, fie din îndepărtarea cărnii de pe cadavru, fie în a aştepta ca aceasta să cadă singură; pe o asemenea idee se bazează, de exemplu, ceremoniile populaţiei betsileo din Madagascar, care au o primă serie de rituri (de aşteptare) prin care cadavrul se descompune în locuinţa sa (putrefacţia este activată cu ajutorul unui foc mare), urmată de o serie de rituri de înmormîntare a scheletului[3].

În plus, perioada de doliu se descompune uneori în numeroase alte etape, iar în perioada postliminară, fenomenul se sistematizează sub formă de comemorări (opt zile, cincispre-

1. Lafitau, *Moeurs des Sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, 1724, vol. II, p. 444.
2. N.-M. Mikhailowski, *Shamanstvo*, fasc. I, Moscova, 1892, p. 13.
3. Vezi referinţele din lucrarea mea *Tabou et Totémisime à Madagascar*, cap. VI şi pp. 277-278.

zece zile, o lună, patruzeci de zile, un an etc.), la fel ca riturile de întoarcere de la nuntă, de la naştere, uneori de la iniţiere.

Deoarece etapele funeraliilor în Indonezia au fost studiate îndeaproape[1], în continuare voi cita doar cazuri observate în alte regiuni. Ceremoniile la populaţia toda au acelaşi caracter: incinerare, conservarea relicvelor şi rituri de prag foarte elaborate; apoi incinerarea osemintelor şi îngroparea cenuşii cu plantarea deasupra a unor pietre dispuse în cerc; toate acestea durează mai multe luni; morţii ajung în Amnodr, lumea subpămînteană, şi sînt numiţi acolo Amatoli; drumul pe care îl parcurg diferă în funcţie de clan; este presărat cu obstacole; „cei răi" cad de pe firul servind de punte, într-un rîu pe ale cărui maluri trăiesc un timp, amestecaţi cu indivizi din alte triburi; şi bivolii ajung în Amnodr; Amatolii au de străbătut un drum lung; abia atunci cînd şi-au uzat picioarele pînă la genunchi, ei revin pe pămînt[2]. La ostiacii din Obdorsk[3], casa mortului este golită de toate lucrurile aflate în ea, cu excepţia uneltelor acestuia; mortul este îmbrăcat; este depus într-o barcă tăiată; un şaman îl întreabă de ce a murit; este dus la locul de înmormîntare al clanului său; barca este pusă pe pămîntul îngheţat, picioarele mortului fiind spre nord; în jur se aşază obiectele de care va avea nevoie în lumea de dincolo; se dă o masă de adio la care se presupune că ia parte şi mortul şi toată lumea pleacă. Femeile înrudite fac o păpuşă după chipul mortului, pe care o îmbracă, o spală şi o hrănesc în fiecare zi, timp de doi ani şi jumătate, dacă mortul era bărbat, de doi ani dacă era femeie[4], apoi o duc pe mormînt.

---

1. Cf. Hertz, *Contribution à l'étude d'une représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, vol. X (1907), pp. 50-66; o culegere de descrieri detaliate ale lumii de dincolo şi ale călătoriilor pentru a se ajunge acolo se găseşte în lucrarea lui A.-C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, Haga, 1906, pp. 323-385, bazată de altfel pe teoriile şi punctele de vedere ale lui Tylor, Wilken şi Letourneau.
2. H. Rivers, *The Toda*, Londra 1906, pp. 336-404; pentru o descriere a riturilor, vezi şi E. Thurston, *Ethnographic notes in Southern India*, Madras, 1906, pp. 145-146; 172-184.
3. Păstrez această denumire, dată de informator, chiar dacă ostiacii din Obdorsk reprezintă un amestec de ostiaci veritabili şi samoizi; cf. A. Van Gennep, *Origine et fortune du nom du peuple «Ostiak»*, Keleti Szemle, 1902, pp. 13-22.
4. Gondatti, *Sliédy iazytchestwa u inorodtsev Siêvero-Zapadnoi Sibirii* (Urme de păgînism la indigenii din Asia de nord-vest), Moscova, 1888, p. 43, spune şase luni. Dacă mortul era bărbat, văduva culcă păpuşa alături de ea; la ostiacii de pe Irtîş, după Patkanov, *Die Irtysch-Ostiaken*, St.-Petersburg, 1897, p. 146, păpuşa este înlocuită în zilele noastre cu perna şi lenjeria de corp a defunctului.

Pentru bărbat, doliul durează 5 luni, pentru femeie, 4 luni. Sau morţii călătoresc pe un drum lung şi întortocheat, spre nord, unde se află lumea morţilor; acolo e întuneric şi frig[1]; durata călătoriei pare să coincidă cu durata de păstrare a păpuşii; au loc deci rituri preliminare, există o limită (un prag) şi funeraliile definitive, în momentul în care mortul a ajuns la ultimul său adăpost. Ostiacii din nord plasează ţinutul morţilor la gura fluviului Obi, în Oceanul Îngheţat[2]; este luminat doar de lumina lunii. Nu departe se află o răscruce de unde pornesc trei drumuri care duc spre trei intrări, una pentru cei asasinaţi, înecaţi, pentru sinucigaşi etc., o alta pentru ceilalţi păcătoşi, iar a treia pentru cei care au dus o viaţă normală. Pentru ostiacii din Irtîş, lumea de dincolo se afla în cer; este un ţinut minunat la care se ajunge urcînd pe scări de 100-300 metri fiecare sau căţărîndu-te pe un lanţ, pe unde zeii, urşii sacri, probabil totemuri[3], şi morţii coboară uneori pe pămînt, după cum spun vechile legende epice[4]. În concluzie, mi se pare că trebuie să existe o legătură între durata de păstrare a păpuşilor şi durata călătoriei spre lumea de dincolo.

Ceremoniile funerare la populaţia kol din India[5] furnizează un bun exemplu de combinare a riturilor profilactice cunoscute cu riturile de trecere. Iată succesiunea lor: 1⁰ imediat după moarte, cadavrul este pus pe pămînt „pentru ca sufletul să găsească mai uşor drumul spre lăcaşul morţilor" aflat sub pămînt; 2⁰ este spălat şi vopsit cu galben, pentru a alunga demonii care ar opri sufletul din drumul său; 3⁰ în acelaşi scop, rudele şi vecinele adunate scot urlete de jale; 4⁰ cadavrul este pus pe un eşafodaj, cu picioarele înainte, pentru ca sufletul să nu regăsească drumul spre colibă şi, în acelaşi scop, cortegiul de înmormîntare alege drumuri ocolite; 5⁰ din cortegiu nu pot face parte nici copii, nici fete; femeile ţipă, bărbaţii tac; 6⁰ fiecare din ei duce o bucată de lemn uscat pe care o va arunca pe

1. Bartenev, *Pogrebalnyia obytchai Obdorskikh Ostiakov* (Riturile funerare ale ostiacilor din Obdorsk), Shivaia Starina, vol. V (1905), pp. 487-492, Gondatti, *loc. cit.*, p. 44.
2. Nu înţeleg de ce Gondatti, urmat de Patkanov, *loc. cit.*, p. 146, spune în continuare, despre această lume, că este „subterană", în timp ce ea, de fapt, este submarină; nu încape nici o îndoială că asupra unor astfel de credinţe la voguli şi la ostiaci s-a exercitat o influenţă creştină (diavol, infern, chinuri).
3. Cf. recenziei mele în *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1899, vol. XL, a lucrării lui N. Kharouzine, *Le serment par l'ours et le culte de l'ours chez les Ostiaks et les Vogoul*.
4. Patkanov, *loc. cit.*, p. 146.
5. Cf. F. Hahn, *Gebiet der Kolsmission*, pp. 82-88.

rug; 7⁰ pe rug se pun, în funcţie de sexul celui decedat, orez sau unelte, iar în gura mortului se pun o bucată de pîine de orez şi monezi de argint pentru călătoria sa, sufletul păstrînd o „umbră de corp"; 8⁰ femeile merg şi aprind focul la rug[1], arzînd şi brancarda, pentru a împiedica reîntoarcerea mortului; 9⁰ bărbaţii strîng oasele calcinate, le pun într-un vas pe care îl aduc înapoi în casa mortului şi îl agăţă de un stîlp; 10⁰ pe drum se seamănă boabe de orez şi se pun alimente în faţa uşii, pentru ca mortul, în cazul în care s-ar întoarce, în ciuda tuturor precauţiunilor, să aibă ce mînca, fără să facă rău cuiva; 11⁰ toate uneltele sînt îndepărtate, ca fiind impure, sau pentru ca sufletul mortului să nu se ascundă în ele; 12⁰ casa este purificată printr-o masă sfinţită; 13⁰ după un anumit timp, are loc ceremonia „logodnei" sau a „unirii mortului cu populaţia lumii subpămîntene". Se intonează cîntece de nuntă, se dansează, iar femeia care duce vasul cu cenuşă face salturi de bucurie; 14⁰ un cortegiu matrimonial, cu muzică etc., merge pînă în apropierea satului din care este originar mortul sau strămoşii acestuia; 15⁰ vasul cu cenuşă este pus într-o mică groapă deasupra căreia se pune o piatră; 16⁰ la întoarcere, toţi participanţii trebuie să se scalde. Însă toţi cei mutilaţi, omorîţi de un tigru sau într-un accident etc., rămîn spirite rele şi nu pot ajunge în ţinutul morţilor. Acest ţinut este sălaşul strămoşilor; doar indivizii care au fost căsătoriţi[2] pot ajunge acolo; ei revin uneori pe pămînt şi, atunci cînd cred de cuviinţă, se reîncarnează în nou-născuţi, mai ales bunicii şi străbunicii[3].

Nu este locul aici să descriem comparativ lumile de dincolo[4]. Ideea cea mai răspîndită este că această lume se aseamănă cu lumea viilor, mai plăcută, iar societatea este organizată la fel ca pe pămînt. Astfel încît acolo fiecare este inclus în clanul, clasa de vîrstă, meseria etc. de care aparţinea pe pămînt. Prin urmare,

---

1. Dacă plouă prea tare, cadavrul este îngropat după anumite rituri, apoi, după seceriş, este dezgropat şi ars; în acest caz, ceremonia are trei etape.
2. Cf. *supra*, p. 120.
3. Am citat şi acest document deoarece furnizează o dovadă asupra celor afirmate mai sus, pp. 57-58, despre ritul de aşezare pe pămînt a nou-născuţilor (cum fac şi indienii kol; cf. Hahn, *loc. cit.*, p. 72) şi a cadavrelor, rit pe care Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 25-29, îl explică drept o „reîntoarcere în sînul Pămîntului-Mamă"; se observă că, în acest caz cel puţin, teoria lui nu poate fi admisă. Adaug că populaţia kol îngroapă copiii morţi, dar nu îi arde, „deoarece nu au suflet" (sufletul se dobîndeşte doar începînd din ziua căsătoriei) şi nu au dreptul să meargă în ţinutul strămoşilor, arderea avînd drept scop tocmai să permită accesul spre acest ţinut. Astfel este infirmată o altă teorie a lui Dieterich, *loc. cit.*, pp. 21-25.
4. Vezi, printre alţii, E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, cap. XIII.

copiii, care nu sînt încă agregaţi la societatea celor vii, nu pot fi categorisiţi nici în societatea celor morţi. Astfel, copiii morţi înainte de botezul catolic rămîn pentru totdeauna în perioada lor de prag; în mod similar, cadavrul unui copil semi-civilizat care nu a primit încă nume, nu a fost circumcis etc., este îngropat fără ceremoniile obişnuite, aruncat sau ars, mai ales dacă populaţia respectivă credea că el nu are încă suflet.

Călătoria spre şi intrarea în lumea de dincolo conţin o serie de rituri de trecere ale căror detalii depind de distanţa şi de topografia acelei lumi. Voi semnala mai întîi Insulele Morţilor (în Egipt[1], Asiro-Babilonia[2], Hadesul din cîntul al XI-lea din *Odiseea* la grecii din diverse epoci sau regiuni[3], la celţi[4], polinezieni[5], australieni[6] etc.). De unde, fără îndoială, şi practica de a da mortului propria lui barcă sau o barcă în miniatură şi vîsle. Alte populaţii privesc lumea de dincolo ca pe o citadelă înconjurată de ziduri, numită Sheol[7] la evrei, avînd porţile ferecate, Aralu la babilonieni[8], sau ca pe o regiune împărţită în compartimente (Duat la egipteni), sau aflată pe un munte înalt (Dayaks etc.), sau în interiorul unui munte (India vedică etc.). Ceea ce ne interesează aici este că mortul avînd de intreprins o călătorie[9], supravieţuitorii trebuie să aibă grijă să-i pregătească toate cele necesare, atît materiale (haine, alimente, arme, unelte), cît şi magico-religioase (amulete, însemne şi cuvinte cu valoare de parolă etc.), asigurîndu-i, la fel ca unui călător viu, un drum şi o primire favorabile. Din acest motiv, se observă că aceste rituri se identifică, în unele detalii, cu riturile despre care

---

1. Despre cîmpiile şi insulele din Ialou, judecata şi călătoria mortului, cf. G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, vol. I, pp. 180 şi urm., cu bibliografia.
2. Maspéro, *ibidem*, pp. 574 şi urm.
3. Vezi, între alţii E. Rohdé, *Psyché*, ed. a 2-a, Fribourg-en-B., 1898; A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893; J.-Reinach, *Victor Bérard et l'Odyssée*, „Les Essais", 1904, pp. 189-193.
4. K. Meyer şi A. Nutt, *The voyage of Bran* (Grimm Library), Londra, 1895.
5. J. Zemmrich, *Toteninseln und verwandte geographische Mythen*, Int. Archiv. für Ethnogr., vol. IV.
6. Cf. Strehlow-Leonhardi, *Die Arenda und Luritja-Stämme*, Frankfurt, 1907, vol. I (1907), p. 15 şi vol. II (1908), p. 6.
7. Cf. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* etc., Giessen, 1892.
8. Maspéro, *loc. cit.*, vol. I, pp. 693 şi urm.
9. Despre lumile celor morţi în credinţele sabeene, cf. N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas*, Paris, 1880, pp. 156-158; despre drumurile care duc la acestea şi le leagă una de alta, *ibidem*, pp. 126-129; despre riturile funerare corespunzătoare, *ibid.*, pp. 120, 121 notă, 124-126. Sufletul face călătoria în 75 de zile, dar doliul nu durează decît 60 de zile; masa colectivă şi masa de comemorare sînt absolut obligatorii, ritul „ultimei îmbucături" îi asigură mortului, în lumea de dincolo, „ceva în plus faţă de porţia lui obişnuită, care era de obicei insuficientă".

s-a discutat în capitolul III al prezentului volum. Astfel, laponii omorau un ren la mormînt, pentru ca mortul să poată să ducă la bun sfîrşit, înainte de a ajunge la lăcaşul lui definitiv, călătoria lui cea grea care dura, după unii, trei săptămîni, după alţii trei ani[1]. S-ar putea cita numeroase alte fapte asemănătoare. Trecerea este semnalată, de exemplu, în ritul de „obol dat lui Charon"[2]; această concepţie s-a întîlnit în Franţa, unde se dădea mortului cea mai mare monedă de argint „pentru a fi mai bine primit pe lumea cealaltă"[3]; concepţia se menţine şi în Grecia modernă. La slavi, banii sînt destinaţi să plătească cheltuielile de călătorie, iar la budiştii japonezi, sînt daţi bătrînei care trece morţii peste rîul Sandzu; populaţia badaga îi foloseşte pentru trecerea morţilor pe deasupra unui fir. Musulmanii nu pot trece peste podul format dintr-o sabie ascuţită, decît dacă sînt puri, sau „buni"; în Avesta, podul Cinvat este păzit de cîini, la fel cum în Rig-Veda, cîinii lui Yama, avînd blana împestriţată şi patru ochi, păzesc drumurile spre unul din sălaşurile de dincolo de mormînt ale vechilor hinduşi, un fel de peşteră „închisă şi acoperită", la care se ajunge printr-un tunel subteran sumbru[4].

Uneori, cei înzestraţi cu puteri speciale (magicieni, demoni, zeităţi) au rolul de a arăta morţilor drumul sau de a-i conduce în grupuri (psihopompe). O astfel de funcţie este cunoscută în cazul lui Isis şi al lui Hermes-Mercur. La indienii musquakie (Vulpi sau Utagami), rolul călăuzei mortului spre Preeriile de dincolo de mormînt este interpretat, cu ocazia ridicării doliului, de un tînăr războinic care ia numele mortului, călăreşte cîteva mile, face un ocol şi se întoarce; el păstrează începînd din acel moment numele respectiv şi se consideră fiu adoptiv al rudelor mortului[5].

---

1. N. Kharuzin, *Russkie Lopary*, Moscova, 1890, pp. 157-158; pentru alte fapte similare, cf. Mikhailowski, *Shamanstvo*, pp. 19-24.
2. Cf. R. Andrée, *Totenmünze*, in: *Ethnogr. Parall.*, seria a 2-a, 1889, pp. 24-29; *Mélusine*, *passim*.
3. J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, Paris, 1667; pentru alte paralele franceze, a se vedea P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, vol. I, p. 419, unde se găsesc informaţii despre traversarea unei mări interioare pentru a ajunge în Infern.
4. Cf. Oldenberg, *La religion du Veda*, trad. V. Henry, Paris, 1903, pp. 450-462; un alt lăcaş al morţilor este în cer; Oldenberg are dreptate să considere aceste două concepţii independente şi juxtapuse; ele nu reprezintă însă elementele unui sistem dualist. Această coexistenţă a unor credinţe diferite la acelaşi popor este un fapt frecvent, iar localizarea morţilor în unul sau altul dintre lăcaşuri nu se face conform unui principiu etic, ci social şi magico-religios.
5. D-şoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie*, Londra, (Folk-Lore Society), 1902, pp. 83-86.

În sfîrşit, la indigenii luisenio din California ceremonia include o reprezentare dramatică, o acţiune directă care: 1⁰ îndepărtează de pe pămînt spiritele morţilor; 2⁰ le „leagă", le fixează cu o legătură materială de cele patru colţuri ale cerului şi, mai ales, de Calea Lactee[1].

În continuare, voi prezenta în detaliu ideile pe care şi le face despre lumea de dincolo populaţia haida[2], datorită unor motive foarte răspîndite care se regăsesc combinate în ele. Drumul spre acel ţinut trece pe lîngă malurile unui fel de golf, de cealaltă parte aflîndu-se ţinutul sufletelor; unul dintre spirite trimite mortului o barcă; barca se mişcă singură. Ajuns pe celălalt mal, mortul începe să-şi caute soţia, ceea ce durează foarte mult, căci satele sînt aici împrăştiate, aşa cum sînt şi în lumea celor vii la haida; fiecărui mort îi este destinată o singură femeie. Murind, omul indică satul în care doreşte să trăiască, fiindu-i trimişi mesageri care îl călăuzesc în călătorie. Fiecare ofrandă adusă mortului se înmulţeşte, spre folosul lui; iar cînturile funerare fac ca mortul să intre în satul lui cu fruntea sus. Morţii trimit bogăţii rudelor sărace de pe pămînt. În ţinutul sufletelor se petrece şi se execută dansuri sacre. Dincolo de acest ţinut, locuieşte un şef numit Marele Nor Mişcător, şi de el depinde dacă somonii vor fi sau nu din abundenţă. După un timp, mortul îşi pregăteşte o barcă, îşi adună bunurile şi, plîns de tovarăşi, pleacă în ţinutul numit Xada; acolo are loc a doua lui moarte; apoi trece prin o a treia şi o a patra moarte. La a cincea, revine pe pămînt ca muscă albastră. Alţii cred că cele patru morţi nu se produc decît după ce a rămas de mai multe ori om. În sfîrşit, există ţinuturi diferite pentru cei înecaţi, cei care au avut parte de o moarte violentă, şamani etc.

Iată acum riturile funerare pentru un decedat obişnuit[3]. Mortului i se vopseşte faţa, i se pune un acoperămînt sacru pe cap şi este aşezat în raclă; rămîne astfel 4 pînă la 6 zile. Se interpretează cîntece magice speciale. „Cîntecele" sînt intonate mai întîi de către membrii clanului, apoi de cei din clanul opus. În „focul de jelanie" sînt aruncate tot felul de alimente, băuturi şi frunze de tutun pe care mortul le va duce, înmulţite, în lumea de dincolo; rudele îşi pun însemnele de doliu (se rad în cap şi îşi

1. C. Goddard du Bois, *The Religion of the Luisenio Indians*, in: *Univ. Cal. Publ.*, vol. VIII, n.3, Berkeley, 1908, pp. 83-87.
2. J.-R. Swanton, *Contributions to the ethnology of the Haida*, in: *Jesup. North Pacific Expedition*, vol. V, partea I, New-York şi Leiden, 1905, pp. 34-37.
3. Pentru rituri, a se vedea *ibidem*, pp. 52-54 şi 34-35.

mînjesc faţa cu smoală); sicriul este scos printr-o gaură din perete şi este dus în „casa funerară" unde nu pot fi depuşi decît cei din acelaşi clan. Timp de zece zile, văduva posteşte, foloseşte o piatră în loc de pernă şi se scaldă zilnic, dar nu îşi spală faţa etc. Apoi ea îi adună pe copiii din clanul opus şi le oferă o masă „pentru a se putea căsători" (populaţia haida este exogamă); un alt informator i-a spus lui Swanton că riturile de doliu „seamănă mult cu cele ale fetelor la pubertate". Rezumînd, avînd ca obiect crearea unei legături între cadavru şi cei din clan şi înzestrarea mortului cu toate cele necesare pentru călătorie şi pentru viaţa de dincolo de mormînt, riturile sînt în acelaşi timp profilactice animiste (gaura din peretele casei, sicriul, cavoul etc., împiedică reîntoarcerea) şi profilactice contagioniste (doliu, băi etc.).

Riturile funerare din Egiptul antic constituie un bun exemplu pentru un sistem de rituri de trecere avînd ca scop agregarea la lumea morţilor. Nu voi examina aici decît ritualul osirian[1]. Ideea fundamentală este identitatea dintre Osiris şi mort, pe de o parte, dintre soare şi mort, pe de altă parte; cred că trebuie să fi existat mai întîi două ritualuri diferite care s-au unit pe tema morţii şi a renaşterii. Ca şi Osiris, mortul este dezmembrat, apoi reconstituit; este mort şi renaşte în lumea morţilor, de unde şi seria riturilor de reînviere. Ca Ra-Soare, mortul moare în fiecare seară: ajuns la intrarea în Hades, mumia sa este aruncată şi părăsită; dar seria de rituri prin care trece, pe timpul nopţii, în barca soarelui, îl reînvie şi iată că dimineaţa este din nou viu, pregătit să-şi reia călătoria zilnică în lumină, deasupra lumii celor vii. Aceste renaşteri multiple din ritualul solar au fost sintetizate într-o singură reconstituire, a ritualului osirian, la sosirea în Hades a celui decedat, astfel încît reconstituirea a ajuns să fie săvîrşită zilnic. De altfel, acest fenomen de convergenţă răspundea concepţiei generale că sacrul, divinul, magicul, puritatea se pierd dacă nu sînt reînnoite prin rituri periodice.

Iată acum schema sincretică, realizată după *Cartea celor din Hades* şi *Cartea Porţilor*[2]. Duat-ul (Hades-ul) a fost reprezentat diferit în funcţie de epocă şi loc: prin îmbinări şi combinaţii,

---

1. G. Maspéro, *Les hypogées royaux de Thèbes*, in: *Et. de myth. et d'arch. eg.* vol. II (1893), pp. 1-187; G. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Paris, 1894; A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902 şi *Du caractère religieux de la royaué pharaonique*, Paris, 1903.
2. Această *Carte* a fost realizată pentru a concilia teoria solară cu teoria osiriană de care *Cartea celor din Hades* nu ţinea cont; a se vedea rezumatul lui G. Maspéro, *Études de myth et d'arch. eg.*, vol. II, pp. 163-179.

preoţii tebani au elaborat un plan complet; Duat-ul este „asemenea unui templu imens, foarte lung, împărţit într-un anumit număr de încăperi despărţite de uşi, avînd, la fiecare capăt o curte exterioară şi un pilon situat atît în lumea dinăuntru cît şi în cea din afară”[1]. La prima oră a nopţii, soarele deja mort face să se deschidă porţile păzite de cynocefali şi genii, după ce primise în barca sa sufletele „pure”, adică înmormîntate conform riturilor şi înzestrate cu talismanurile necesare; ceilalţi morţi sînt sortiţi să vegeteze pentru totdeauna, în faţa porţilor[2]. După *Cartea Porţilor*, acestea, aidoma cu ale unor fortăreţe, sînt păzite la intrare şi la ieşire de o zeitate momiformă, la colţuri de doi *uroeus* care aruncă flăcări şi de nouă zei-mumii; trecerea era obţinută printr-o parolă magică[3]. Apoi începea călătoria descrisă de *Călăuza Călătorului în Lumea de dincolo*[4]. Pentru detalii, fac trimitere la lucrările citate şi subliniez că fiecare compartiment era separat de precedentul şi de următorul prin porţi care trebuiau deschise printr-un ritual. Nu se cunosc numele primelor trei porţi şi al ultimei; a patra şi următoarele se numeau: „Cea care ascunde coridoarele”; „Stîlpul zeilor”; „Cea plină de săbii”; „Portalul lui Osiris”; „Cea care stă în picioare nemişcată”; „Păzitoarea revărsării apelor”; „Cea mare printre fiinţe, care dă naştere formelor”; „Cea care închide zeii din Hades”. La ieşire, se găsea un alt vestibul.

Acestor „deschideri de porţi” le corespundea în ritualul cultului zilnic, deschiderea porţilor naosului: 1^0 se rupea legătura; 2^0 se desprindea sigiliul; 3^0 se deschidea zăvorul[5]. Urma dezmembrarea şi reconstituirea zeului, rit care făcea parte, şi el, din categoria riturilor funerare (deschiderea gurii[6] etc.). A doua deschidere a naosului o întărea pe prima; zeul era spălat cu apă şi tămîie, era acoperit cu panglici sacre, era uns cu farduri şi uleiuri parfumate. În sfîrşit, statuia era pusă la locul ei în naos, aşezată pe nisip, la fel ca şi mumia şi statuia mortului din ritualul funerar, naosul fiind din nou închis, printr-un ritual ce constituia ritul principal de ieşire din sanctuar[7]. Or, scopul

1. Jéquier, *loc. cit.,* p. 19.
2. Jéquier, *loc. cit.,* pp. 20, 39-41; Maspéro, *Hypogées*, pp. 43-44, cf. discursului zeului către cynocefali pentru „deschiderea porţilor”.
3. Maspéro, *loc. cit.,* pp. 166-168; despre poarta care se deschide la locul judecăţii, a se vedea *Cartea Morţilor*, cap. CXXV, 1, 52 şi urm.
4. Maspéro, *Études*, vol. I, p. 384.
5. Moret, *Rituel*, pp. 35 şi urm.
6. *Ibidem*, pp. 73-83 şi 87-89; cf. Maspéro, *Le rituel du sacrifice funéraire*, in: *Études* etc., vol. II, pp. 289-318.
7. *Ibidem*, pp. 102-212 şi pl. III.

cultului divin era să-l reînvie zilnic pe Ra-Osiris, soarele, la fel cum riturile funerare: 1⁰ reînviau mortul, transformîndu-l în zeu prin mumificare şi diverse rituri; 2⁰ împiedicau, prin reconstituirea şi renaşterea nocturne, moartea adevărată şi definitivă[1]. De unde şi paralelismul[2] între riturile funerare, cultul zilnic, inaugurarea templului şi ritualul de întronare. Acest paralelism este, desigur, cazul extrem şi cel mai sistematizat din cîte cunosc, al reprezentării dramatice a temei morţii şi renaşterii, prin moartea şi renaşterea, în acelaşi timp, a Soarelui-Ra, a lui Osiris, a lui Horus, a regelui, a preotului şi a fiecărui mort „pur". În sfîrşit, voi adăuga că naşterea pămînteană era ea însăşi o renaştere[3].

Toate aceste rituri îl împiedicau pe cel decedat să moară din nou în fiecare zi, fapt considerat posibil la numeroase popoare, şi care se combină uneori cu ideea că, de fiecare dată, mortul trece dintr-un lăcaş în altul, aşa cum am văzut la populaţia haida. De asemenea, ceremîşii cred fie că mortul poate muri, fie (ceremîşii din Viatka) că omul poate muri de şapte ori, trecînd de la o lume la alta, preschimbîndu-se ulterior în peşte[4]. Riturile ceremîşe constau în hrănirea mortului, mai des la început, apoi periodic, prin „comemorări". Astfel se explică, cel puţin în parte, riturile alimentare şi somptuare ale vogulilor şi ostiacilor, care cred că sufletul mortului mai trăieşte un timp în lumea submarină sau cerească[5], apoi se micşorează treptat pînă ajunge la dimensiunile unei anumite insecte sau se transformă în acea insectă, apoi dispare în întregime[6]. De altfel, doctrina unor lumi suprapuse este răspîndită în Asia şi ea exista în mithriacism (cele şapte lumi planetare, cu iniţieri succesive).

Indivizii pentru care nu s-au executat rituri funerare, la fel ca şi copiii nebotezaţi, cei ce nu au primit nume sau au rămas

---

1. Moret, *Rituel*, p. 226; cf. *ibidem*, pp. 10-15 şi *supra*.
2. Compartimentele Hades-ului aparţin la cel puţin două sisteme iniţial diferite. Renaşterea definitivă se obţine la ora a XII-a după ritualul teban, cînd barca divină străbătuse deja, de la coadă spre cap, şarpele gigantic „Viaţa-Zeilor". Jéquier asociază această imagine cu reînnoirea, datorită proprietăţii şarpelui de a-şi schimba pielea în fiecare an, *loc. cit.*, pp. 132-133. Dar aceasta nu explică sensul trecerii prin cele două capete de taur (Maspéro, *loc. cit.*, vol. II, pp. 169-171); despre ora a XII-a, cf. *ibidem*, pp. 96-101.
3. Cf., între alţii, Maspéro *loc. cit.*, vol. I, pp. 23, sq.,29. Se va observa că mumificarea are ca scop tocmai să permită renaşterea ca viaţă de dincolo de mormînt.
4. Smirnov-Boyer, *Les populations finnoises de la Volga et de la Kama*, vol. I, Paris, 1898, p. 138.
5. A se vedea *supra* p. 135 şi sursele citate.
6. Gondatti, p. 39.

neiniţiaţi, sînt sortiţi unei existenţe jalnice, fără a putea vreodată să pătrundă în lumea morţilor sau să fie agregaţi la societatea lor. Sînt morţii cei mai periculoşi; ei ar dori să revină în lumea celor vii şi, neputînd s-o facă, se comportă ca nişte străini ostili. Lipsindu-le mijloacele de subzistenţă pe care morţii le găsesc în lumea lor, trebuie să şi le procure pe socoteala celor vii. Mai mult, morţii fără adăpost au adesea o dorinţă aprigă de răzbunare. Astfel, riturile funerare sînt în acelaşi timp rituri utilitare cu bătaie lungă: ele îi ajută pe supravieţuitori să scape de duşmanii lor eterni. Clasa morţilor de acest tip se formează în mod diferit la diverse popoare: pe lîngă indivizii citaţi, mai intră în această categorie cei lipsiţi de familie, sinucigaşii, cei morţi în călătorie, omorîţi de trăsnet sau datorită violării unui tabu etc. Cel puţin în teorie, deoarece un acelaşi fapt nu antrenează aceleaşi consecinţe la toate popoarele şi, subliniez din nou, schema riturilor de trecere nu este absolut universală.

În acest sens, voi cita variantele cunoscute cu privire la soarta sinucigaşilor dincolo de mormînt. R. Lasch[1] a găsit patru categorii: 1⁰ sinuciderea este considerată un fapt normal, soarta sinucigaşului fiind aceeaşi cu a morţilor obişnuiţi; mai mult decît atît, sinuciderea, în cazul unei boli grave, a unei mutilări etc., reprezintă un mijloc de a proteja sufletul împotriva slăbirii sau mutilării; 2⁰ sinuciderea este răsplătită pe lumea cealaltă (în cazul războinicului, a văduvei etc.); 3⁰ sinucigaşul nu poate fi agregat la societatea morţilor şi e sortit să rătăcească în lumea morţilor şi în lumea celor vii; 4⁰ sinuciderea este pedepsită în lumea de dincolo, iar sinucigaşul trebuie să rătăcească între cele două lumi pînă la împlinirea timpului pe care l-ar fi trăit în mod normal; sau nu este admis decît într-o regiune inferioară din lumea morţilor, unde este pedepsit prin chinuri etc. (infern). Se înţelege că riturile funerare – atît riturile profilactice şi purificatoare, cît şi cele de trecere; diferă după cum sinucigaşul intră în una sau alta din aceste patru categorii.

Consideraţii similare se regăsesc şi în riturile de reînviere şi de reîncarnare. Într-adevăr, chiar dacă sufletul a fost despărţit de cei vii şi agregat la lumea morţilor, el poate merge şi în sens invers; poate reapare printre cei vii, de la sine sau sub constrîngerea altcuiva. Mecanismul este uneori foarte simplu: e de ajuns ca sufletul să se reîncarneze într-o femeie şi să reapară

1. R. Lasch, *Die Verbleibsorte der abgeschiedenen Seele der Selbstmörder*, in: *Globus*, 1900, vol. LXXVII, pp. 110-115.

sub formă de copil; această credinţă se întîlneşte, printre alţii, la tribul arunta din Australia, care crede că sufletele stau ascunse şi pîndesc în pietre, copaci etc., şi că de acolo atacă femeile tinere, grase şi ispititoare. Încît, riturile de reintegrare la lumea celor vii au fost studiate în legătură cu naşterea copilului şi cu darea numelui. Ceremoniile populaţiei lushei din Assam[1] oferă un bun exemplu de astfel de „eternă reîntoarcere". Mortul este îmbrăcat cu hainele sale cele mai bune şi legat în poziţie şezîndă pe un eşafod de bambus; i se pun alături ustensilele şi armele corespunzătoare sexului; se taie un porc, o capră şi un cîine, din care se înfruptă toate rudele, prietenii şi vecinii; i se dă şi mortului să mănînce şi să bea. Apoi, la venirea serii, este pus într-o groapă săpată în imediata apropiere a casei; ruda cea mai apropiată îşi ia adio de la el şi îl roagă să pregătească totul pentru cei care vor veni în urma sa. Într-adevăr, sufletul însoţit de sufletele porcului, caprei şi cîinelui, fără de care nu ar putea găsi drumul, merge, îmbrăcat şi echipat, în ţara Mi-thi-hua, unde viaţa este foarte grea. Însă, dacă în timpul vieţii, mortul a vînat animale, a omorît oameni sau a dat petreceri pentru întregul sat, el merge într-un ţinut plăcut, pe celălalt mal al unui rîu, unde nu face altceva decît să petreacă. Femeile, neputînd să lupte, să vîneze sau să dea petreceri, nu pot ajunge în ţara aceasta minunată decît dacă sînt duse de soţii lor. După un timp, sufletul părăseşte una sau alta din aceste regiuni şi revine pe pămînt sub formă de viespe; după un alt interval de timp, se transformă în apă, apoi se evaporă sub formă de rouă; iar dacă o picătură de rouă cade pe un om, acela va avea un copil care va fi reîncarnarea mortului[2]. La naşterea copilului, sînt tăiaţi doi pui, apoi mama se spală şi face baie copilului. În primele şapte zile, sufletul copilului stă agăţat, ca o pasăre, de veşmintele şi de corpurile părinţilor săi; iată de ce aceştia fac cît mai puţine mişcări şi zeul domestic este îmbunat prin sacrificii. Urmează tot felul de ceremonii, în cursul uneia dintre acestea ruda cea mai apropiată, pe linie maternă, dînd un nume copilului, adică agregîndu-l definitiv la clan.

În sfîrşit, reamintesc că sufletele morţilor se reîncarnează uneori direct în animale, plante etc., adică în totemuri. În aceste cazuri, au loc rituri de agregare a mortului la societatea totemică.

---

1. Maiorul Shakespear, in: *Census of India, 1901*, vol. I, *Ethnographical Appendices*, Calcutta, 1903, p. 225.
2. Este unul din cazurile, foarte rare, de reîncarnare prin tată.

Nu întotdeauna în lumea de dincolo există un loc special destinat morţilor. Adesea, ei se adăpostesc prin împrejurimile casei, ale mormîntului (numit „izba mortului", la populaţia votiak) sau cimitirul (numit „satul morţilor" de către populaţia mandan). În acest caz, îngroparea constituie adevăratul rit de agregare la lumea generală a morţilor. Faptul este foarte evident la ceremîşi, care, probabil sub influenţa tătarilor, cred şi într-o lume de dincolo[1], asemănătoare cu cerul ostiacilor; acolo se ajunge, fie pe o prăjină servind de pod peste un cazan, fie urcînd pe o scară. Şi morţii mordvini au ca adăpost mormîntul sau cimitirul[2]. Legătura cu cei vii, deci perioada de prag, durează în acest caz mai mult, cei vii reînnodînd-o periodic, aşa cum s-a spus, fie prin mese în comun sau vizite, fie hrănind mortul (gaură în pămînt şi în sicriu, trestie, alimente puse pe mormînt etc.). Dar vine întotdeauna un moment cînd legătura se rupe, după ce s-a slăbit treptat. În acest caz, are loc ultima comemorare sau ultima vizită etc., care conţine rituri de separare faţă de mort şi de reconsolidare a societăţii, restrînsă sau largă, a celor vii.

Iată acum o listă a riturilor de trecere considerate în mod izolat, listă care, la fel ca altele prezentate în acest volum, nu are pretenţia de a fi completă.

Printre riturile de separare, dintre care unele au fost trecute în revistă, se cuvin incluse: diversele procedee de transport al cadavrului afară; arderea uneltelor, a casei, a bijuteriilor, a averii mortului; uciderea soţiilor, a sclavelor, a animalelor sale preferate; spălările, ungerile şi, în general, riturile numite de purificare; tabuurile de orice fel. Pe lîngă acestea, există procedeele materiale de separare: groapă, sicriu, cimitir, împrejmuire de nuiele, depunere a cadavrelor în copaci, mormane de pietre etc. care se construiesc sau se utilizează ritual, închiderea sicriului sau a mormîntului care încheie adesea întregul rit într-un mod solemn. Ca rituri colective, sînt ceremoniile periodice de alungare a sufletelor celor morţi în afara casei, a satului, a teritoriului tribal. Ritului de „răpire" a miresei îi corespund luptele pentru cadavru, atît de răspîndite în Africa, pentru care nu pare să se fi găsit pînă acum adevăratul sens: cei vii nu vor să piardă pe unul din membrii societăţii, decît dacă sînt

1. Smirnov (trad. P. Boyer), *Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama*, vol. I, Tchérémisses et Mordves, Paris, 1898, pp. 133-144.
2. *Ibidem*, pp. 357-376.

forţaţi, căci are loc o scădere a puterii sociale. Din acest motiv, luptele sînt cu atît mai violente cu cît poziţia mortului în societate era mai înaltă[1]. Cît despre distrugerea propriu-zisă a cadavrului (incinerare, grăbirea putrefacţiei etc.), aceasta are ca obiect dezagregarea părţilor componente, corpuri şi suflete; în ciuda afirmaţiilor lui Hertz, foarte rar resturile (oase, cenuşă) constituie noul corp al mortului în viaţa de apoi[2].

Ca rituri de agregare, voi cita în primul rînd mesele de după funeralii şi cele prilejuite de sărbătorile de comemorare, mese avînd drept scop să reînnoade pentru membrii unui grup rămaşi în viaţă, şi, uneori, cu defunctul, lanţul rupt prin dispariţia unuia din elementele sale. Adesea, o astfel de masă are loc şi cu prilejul renunţării la doliu. Cînd funeraliile se desfăşoară în două etape (provizorii şi definitive), la sfîrşitul primei etape de obicei, se oferă rudelor o masă de comuniune, la care se presupune că asistă şi mortul. În sfîrşit, dacă este invitat şi tribul, clanul sau satul, modul de convocare (tobe, mesager etc.) subliniază şi mai mult caracterul ritual colectiv al mesei la care participă membrii grupurilor interesate.

Cît despre riturile de agregare la lumea de dincolo, acestea sînt echivalente cu riturile de ospitalitate, de agregare la clan, de adopţie etc. Adesea, faptul este sugerat sub formă de tabuuri, în legendele avînd drept temă centrală coborîrea în infern sau călătoria în ţara morţilor: nu trebuie să mănînci împreună cu morţii, să mănînci sau să bei ceva produs în ţara lor, să îi laşi să te atingă sau să te îmbrăţişeze, să accepţi daruri de la ei etc. Pe de altă parte, a bea laolată cu un mort determină agregarea la lumea lui şi, în consecinţă, permite să călătoreşti printre ei fără pericol; acelaşi efect îl are şi plata (în bani etc.). Printre riturile de detaliu, voi cita lovitura cu bîta în cap pe care o dau morţii noului venit[3]; ultima împărtăşanie a creştinilor; aşezarea mortului pe pămînt. În sfîrşit, probabil că trebuie să includem în această categorie „dansurile morţilor" executate de către anumiţi amerindieni, de indigenii anyanja[4] în Africa etc., de membrii societăţilor secrete sau din alte societăţi magico-religioase speciale.

---

1. Pentru referinţe, a se vedea Hertz, *loc. cit.,* pp. 128, 42.
2. *Loc. cit,* p. 78, modificînd o teorie prea exclusivistă a lui Kleinpaul.
3. Haddon, *Cambridge expedition to Torres Straits,* vol. V, 1906, p. 355; acelaşi rit face parte şi din riturile de căsătorie; cf. *supra,* p. 117.
4. A se vedea A. Werner, *The Natives of British East Africa,* Londra, 1906, p. 229; R.-S. Rattray, *Some folk-lore stories and songs in Chinyanja,* Londra, 1907, p. 179.

Capitolul IX

ALTE GRUPURI DE RITURI DE TRECERE

Despre unele rituri de trecere considerate izolat : 1⁰ păr ; 2⁰ văl ; 3⁰ limbaje speciale ; 4⁰ rituri sexuale ; 5⁰ lovituri şi flagelări ; 6⁰ prima oară – Ceremonii anuale, sezoniere, lunare, cotidiene – Moarte şi renaştere – Sacrificiu, pelerinaj, jurămînt – Pragurile – Paralelism ritual sistematizat în Egiptul antic.

Ar trebui să examinăm acum fiecare rit de trecere şi să demonstrăm că este într-adevăr rit de separare, de prag sau de agregare. Am avea astfel material suficient pentru mai multe volume, aproape fiecare rit putînd fi interpretat în mai multe moduri, după cum face parte dintr-un sistem complet sau este un rit izolat, executat cu o anumită ocazie[1]. Există mai multe enumerări[2], toate riturile care conţin actul de a tăia, pe de o parte, sau de a lega, pe de altă parte nefiind subiecte de controversă. Astfel, am explicat circumcizia ca rit de separare şi am demonstrat că utilizarea „legăturii sacre", a „funiei sacre", a nodului este foarte răspîndită, la fel ca şi obiectele analoge, brîul, inelul, brăţara şi coroana, cea din urmă mai ales în riturile de căsătorie şi de întronare, forma ei primitivă fiind diadema.

Pentru unele dintre riturile pe care le consider a fi de trecere trebuie totuşi să dau, pe scurt, argumentele mele.

1. *Păr*. Aceste rituri au făcut obiectul monografiei lui Wilken[3], ale cărui opinii au fost acceptate şi dezvoltate, printre alţii, de Robertson Smith[4], Sidney Hartland etc. În realitate, ceea ce se numeşte „sacrificiul părului" cuprinde două operaţii distincte : a) tăierea părului ; b) consacrarea sau sacrificarea lui. Or, a-ţi

---

1. Vom compara în această privinţă riturile semnalate de E. Monseur, *La proscription religieuse de l'usage récent*, in : *Rev. de l'Hist. des Rel.*, vol. LIII (1906), pp. 290-305.
2. A se vedea *supra*, pp. 25-26, 35-37, 44-45, 52-53, 57, 58, 64, 118, 120, 121, 145-146.
3. J.-A. Wilken, *Das Haaropfer*, in : *Revue coloniale Internationale*, vol. III ; cf. Frazer, *Golden Bough.*, vol. I, pp. 368-389, pentru o colecţie completă a faptelor.
4. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, pp. 248-255.

tăia părul înseamnă a te separa de lumea anterioară, a consacra părul înseamnă a te uni cu lumea sacră şi, în special, cu o divinitate sau un demon, cu care astfel te înrudeşti. Este însă doar una din formele de utilizare a părului tăiat, în care rezidă, la fel ca în prepuţ sau în unghiile tăiate, o parte din personalitate. Deseori, o asemenea idee nu există, încît nu se procedează în nici un fel cu aceste resturi. În alte cazuri, ideea există şi resturile sînt îngropate, arse, păstrate într-un săculeţ, încredinţate unei rude etc. La fel, ritul de tăiere, totală sau parţială (tonsură), a părului se utilizează în numeroase împrejurări diferite: copilul este ras în cap pentru a se marca trecerea în alt stadiu de viaţă; fata este rasă în cap în momentul măritişului, cînd trece la altă clasă de vîrstă; văduvele îşi taie părul pentru a rupe legătura creată de căsătorie, punerea părului pe mormînt întărind ritul; uneori, din acelaşi motiv, se taie părul mortului. Or, există o cauză pentru ca ritul de separare să afecteze părul: prin formă, culoare, lungime şi mod de aranjare, părul are un caracter distinctiv uşor de recunoscut, atît individual cît şi colectiv. „La vîrste foarte fragede, fetiţele din populaţia rehamna (Maroc) sînt rase în cap, cu excepţia părului de pe frunte şi de pe ceafă; cînd ajung la pubertate, ele îşi lasă părul să crească, păstrîndu-l pe frunte aşa cum este, iar restul şi-l prind pe creştet; cînd se mărită, îşi împletesc părul în două cozi pe spate, dar din momentul în care devin mame îşi aduc cozile pe deasupra umerilor, pe piept”[1]. Astfel, la rehamna, coafura serveşte la punerea în evidenţă a stadiilor vieţii şi a apartenenţei la una sau alta dintre categoriile societăţii feminine. Se pot cita cu uşurinţă numeroase alte documente asemănătoare. Ce doresc să subliniez este că tratarea într-un anumit fel a părului, de cele mai multe ori, este inclusă în categoria riturilor de trecere[2].

2. *Văl.* „De ce, se întrebase Plutarh, trebuie să îţi acoperi capul cu un văl atunci cînd adori zeii?” Răspunsul e simplu: pentru a te separa de profan – chiar şi vederea (aşa cum se afirmă în legătură cu shammar-ii) fiind o formă de contact – şi a trăi exclusiv în lumea sacră. În adoraţie, în sacrificiu, în riturile de căsătorie etc., „acoperirea cu văl” este temporară.

1. E. Doutté, *Merrâkech*, vol. I, Paris, 1905, pp. 314-315.
2. Rob. Smith, *loc. cit.*, pp. 250-252, a observat bine că a tăia sau a tunde părul este un rit de iniţiere răspîndit, dar îl identifică cu o hirotonisire; e mai corect să afirmăm că acelaşi rit există simultan şi în ritul de trecere şi în cel de hirotonisire.

Doar în alte cazuri, separarea şi agregarea (sau ambele) sînt definitive. De exemplu, femeile musulmane, evreicele din Tunis etc., aparţinînd pe de o parte societăţii sexuale, pe de altă parte, unei societăţi familiale determinate, trebuie să se izoleze de restul lumii acoperindu-se cu un văl. În mod similar, în catolicism, trecerea de la stadiul liminar (noviciat) la stadiul de agregare definitivă la o comunitate este călugărirea (în franceză, în orig.: *prendre le voile*, n. tr.). În sfîrşit, la unele popoare, o văduvă se desparte de soţul dispărut, fie numai pe perioada de doliu, fie pentru totdeauna, sau de celelalte femei măritate şi de bărbaţi, purtînd un văl. Acoperindu-se cu un văl după ce băuse cucuta, Socrate se separa astfel de lumea celor vii pentru a se agrega la lumea morţilor şi a zeilor; însă trebuind să îi spună lui Criton să jertfească un cocoş lui Esculap, adică dorind să se manifeste din nou ca un om viu, el şi-a descoperit faţa, dar s-a acoperit iarăşi imediat[1]. La fel, cînd romanii aduceau jertfe zeilor, acopereau victimele cu un văl, dorind să le separe astfel de lumea prezentă, pentru a le agrega la cealaltă, divină şi sacră. Ritul creştin semnalat exista şi el încă din vremea iniţierii în Mistere, avînd aceeaşi explicaţie.

3. *Limbaje speciale.* În cursul majorităţii ceremoniilor amintite, şi mai ales în timpul perioadelor de prag, este utilizat un limbaj special. El conţine uneori un întreg vocabular necunoscut sau neutilizat în societatea generală, dar alteori doar interzice folosirea unor cuvinte din limba uzuală. Există astfel limbaje pentru femei, pentru iniţiaţi, pentru fierari, pentru preoţi (limbaj liturgic) etc. Este un fenomen similar cu schimbarea hainelor, cu mutilările, alimentaţia specială (tabuuri alimentare) etc., adică un procedeu de diferenţiere absolut normal. Nu insist asupra acestui punct, deoarece l-am discutat în detaliu în altă lucrare[2].

4. *Rituri sexuale.* Interzicerea actului sexual este un element inclus în majoritatea ansamblurilor ceremoniale încît, ca şi limbajele speciale, nu trebuie clasificat separat. La popoarele la

---

1. Nu este cazul să analizăm, aşa cum a făcut S. Reinach în studiul său despre „vălul de jertfă" (*Cultes, Mythes et Religions*, vol. I, pp. 299-311), ideea că „vederea unui cadavru ar fi pătat lumina celestă". Mai departe (p. 309) el a întrezărit o explicaţie asemănătoare cu cea dată de mine, dar fără a merge pînă la capăt cu argumentul; „corelaţia între purificare, penitenţă şi doliu", apoi între acoperirea cu văl a iniţiatului şi utilizarea unui văl comun la riturile de căsătorie roman şi creştin i-ar fi putut arăta sensul de rit de separare şi, simultan, de agregare al acestor practici.
2. A. Van Gennep, *Essai d'une théorie des langues spéciales,* in: *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*; 1908, pp. 327-337.

care coitul nu implică nici impuritate, nici pericol magico-religios, acest tabu nu se manifestă, dar acolo unde există o astfel de opinie, este firesc ca individul care doreşte să intre în lumea sacră şi, odată intrat, să acţioneze ca atare, să se plaseze şi să se menţină într-o stare de „puritate". Dar, pe de altă parte, şi este vorba în acest caz de o formă de pivotare a noţiunii de sacru menţionate în cap. I, totul fiind impur, coitul este „dătător de putere"; iată de ce este utilizat uneori drept rit cu o eficacitate superioară. E evident că actul sexual cu o prostituată consacrată unei divinităţi reprezintă doar un mijloc, asemănător cu comuniunea, de agregare la divinitate sau chiar de identificare cu ea[1]. Căci actului trebuie să i se ia în considerare sensul material de penetrare. Alte rituri, cum ar fi cel din Mylitta (fiecare fată trebuia să se ofere o dată unui străin şi să primească de la el o monedă), sînt mai complexe. Westermarck le-a dat cea mai bună interpretare: el îl consideră, datorită puterii sacre a străinului, drept un mijloc de asigurare a fecundităţii fetei[2]. La drept vorbind, ea nu era o prostituată sacră; actul se executa pe un teren sacru şi e posibil ca scopul să fi reprezentat şi o agregare a străinului la divinitate sau la cetate. Tot ca rit de agregare interpretez coitul, atunci cînd el constituie actul de încheiere a ceremoniilor de iniţiere: de exemplu, în Australia, unde coitul este un rit de agregare a mesagerului la un trib[3], în timp ce în alte cazuri el constituie un rit destinat să asigure bunul mers al ceremoniilor în desfăşurare[4] sau un rit de fraternizare (împrumut şi schimb de soţii, surori etc.).

Cît despre „desfrîul sexual" de după ceremoniile de iniţiere, cînd, la fel ca în ceremoniile unor secte ruseşti, bărbaţii şi femeile se împreunează după bunul lor plac sau la întîmplare, departe de a-l privi ca o reminiscenţă a pretinsei „promiscuităţi primitive", îl consider o expresie completă a aceleiaşi idei de agregare: este echivalentul exact al mesei în comun, la care participă toţi membrii unui anume grup special. Pornind de la existenţa universală a meselor în comun, am puea oare să pledăm pentru proprietatea comunistă primitivă asupra alimente-

1. Consider inutil să discut toate teoriile anterioare ale lui Crawley, Frazer etc.; ar fi greu de găsit un procedeu care să exprime mai bine o agregare atît de strînsă şi de intimă; chiar masa în comun pare mai complicată decît actul sexual.
2. Westermarck, *The origin and development of moral ideas*, vol. II, Londra, 1908, pp. 445-446.
3. Cf. *supra*, pp. 41-42.
4. A se vedea lucrarea mea *Mythes et Lég. d'Austr.*, Paris, 1906, pp. LVI-LVII.

lor ? Şi în prezent drepturile la proprietatea personală sînt uitate cînd, la un modest picnic, cu toţii mănîncă din ce a adus fiecare. La fel, bărbaţii se unesc cu femeile pentru ca uniunea între membrii societăţii speciale (totemică, eretică etc.) să fie profundă şi completă. Cît despre mutilările organelor sexuale sau perforările himenului printr-un coit înainte de căsătorie, acestea nu au vreo semnificaţie sexuală propriu-zisă, aspect pe care l-am subliniat în repetate rînduri.

Tot ceea ce s-a afirmat mai sus despre practicile heterosexuale rămîne valabil şi pentru cele homosexuale. Însă, cum în acest caz, interpretările au fost mai confuze iar documentele mai puţin detaliate, e necesar să cităm cîteva exemple. Cu ocazia iniţierii la ingiet (cf. *supra*, p. 82), un membru vîrstnic al societăţii se dezbracă şi se unge cu var din cap pînă-n picioare. El ţine în mînă unul din capetele unei funii, celălalt capăt fiind ţinut de unul dintre novici; ambii trag de funie şi luptă pînă cînd bătrînul cade deasupra novicelui şi actul se execută; toţi novicii, unul după altul, trebuie să se supună; or, pederastia nu este considerată de aceşti melanezieni un viciu, ci un lucru distractiv[1]. Pe de altă parte, se ştie că pederastia era un act normal în societăţile de efebi din antichitate, aşa cum este considerată şi în prezent, ca pact de prietenie, la albanezi; pentru locuitorii „caselor comune", unde nu era permis traiul în comun al băieţilor şi fetelor[2], primul act de pederastie constituie un rit de fraternizare. Nu e necesar, cum face J.-Reinach, să implicăm aici ideea unui „transfer de forţă masculină de la războinicul puternic la efebul ataşat de el pentru a primi educaţie militară şi civică"[3]. La evrei, prostituatelor sacre, *kedèshôth*, le corespundeau aşa-numiţii *kedèshim*, bărbaţi închinaţi divinităţii, supuşi la pederastie pasivă; şi în acest caz actul era un rit de agregare. Nu mă voi ocupa aici de bărbaţii-femei, dar voi reaminti ritul din Cos: preoţii lui Hercule purtau veşminte de femeie iar mirele se îmbrăca în femeie pentru a-şi primi mireasa[4]. Acest paralelism se explică uşor

1. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart, 1907, p. 611; sodomia este practicată ca rit de iniţiere şi în Noua-Guinee: J. Chalmers, *Notes on the Bugilai, British New-Guinea*, in: *Journ. Anthrop. Inst.*, vol. XXXIV (1904), p. 109.
2. Pentru exemple şi referinţe, a se vedea Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, vol. II, *l'Inversion sexuelle*, Paris, 1909; Westermarck, *Origin and development of moral ideas*, vol. II, 1908, pp. 456-489 şi periodicul lui F.-S. Krauss, *Anthropophyteia*, Leipzig, 5 volume apărute.
3. Ad.J.-Reinach, *La lutte de Jacob avec Jahveh* etc., in: *Rev. des Etudes Ethnogr. et. Sociol.*, 1908, p. 356, nota 5.
4. J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Londra, 1907, p. 433.

admiţînd că: 1⁰ preoţii erau „soţiile" lui Hercule şi, în consecinţă, agregarea la acest zeu conţinea un act homosexual; 2⁰ mirele acţiona ca în căsătoriile şamanilor koryak, în care soţul joacă rolul soţiei şi soţia pe cel al soţului[1], astfel încît acest paralelism nu este decît o coincidenţă. Chiar în cazul în care am presupune că ritul de căsătorie a influenţat ritul templului, oricare ar fi motivaţia deghizării mirelui, cel din urmă nu poate fi altceva decît un rit de agregare la divinitate[2]. Pederastia rituală se întîlneşte şi la indienii pueblo, care efeminează în mod special pe tinerii (numiţi *mujerados*) folosiţi în cursul diverselor ceremonii[3], fără îndoială că în acelaşi scop ca şi indienii arunta cînd posedau ritual femei, actul fiind în ambele cazuri „un lubrifiant magic".

Cîteva exemple vor demonstra că actul sexual cu animalele poate fi şi el, în unele cazuri, un rit de agregare. Acest rit se prezintă într-o formă foarte evidentă în Madagascar; la antaimoro, un bărbat nu poate avea relaţii sexuale cu soţia sa dacă nu le-a avut înainte cu o viţică, îngrijită în mod special şi împodobită cu flori şi ghirlande: porecla indienilor antaimoro este „cei care se însoară cu vacile", iar ritul ar putea fi în legătură cu totemismul[4]. La unele triburi din Noua-Guinee britanică, actul sexual cu animalele este unul dintre riturile incluse în ceremoniile de iniţiere[5]. Reprezentarea dramatică, sau chiar actul în sine, joacă un rol important în aceste ceremonii, la unele populaţii australiene şi amerindiene şi la bushmen-ii din Kalahari, care execută dansul taurului şi al vacilor, dansul curcanului sau al ariciului, simulînd coitul respectivelor animale cu mare exactitate[6]. Eficacitatea magico-religioasă a împreunării cu animalele

---

1. Cf. Jochelson, *The Koryak; religion and myth*, in: *Jesup. North Pacific Exp.*, vol. VI, part. I, New-York şi Leiden, 1905, pp. 52-54.
2. Totuşi, costumul feminin al preoţilor şi al magicienilor este un fapt destul de răspîndit pentru a mai căuta o altă explicaţie; cf. interesantei note a lui Jochelson, *The Koryak*, p. 53; J.-M.-M. van der Burgl, *L'Urundi et les Warundi,* Bar-le-Duc, 1905, p. 107; J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, Apendice, pp. 428-435. Ideea schimbării hainelor este că preotul se consideră animat de un spirit feminin sau de o zeiţă cu care doreşte să se identifice. Frazer citează, la p. 434, acelaşi rit ca fiind unul de căsătorie şi crede că are drept scop să asigure naşterea copiilor de sex masculin. Opinia este inadmisibilă: dacă ar fi acceptată, mirele ar naşte fete sau ar concepe doar fete. După părerea mea, este vorba aici de un rit de agregare a tînărului la familia fetei şi al fetei la familia logodnicului sau, mai degrabă, un simplu rit de unire între doi indivizi, identic cu schimbul de inele, de alimente etc.
3. F. Karsch, *Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern*, in: *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen*, vol. III, 1901, pp. 141-145.
4. Cf. lucrării mele *Tabou. Tot. Mad.*, pp. 249-251, 280-281, 343.
5. J. Chalmers, *loc. cit.,* p. 109.
6. Passarge, *Die Buschmänner der Kalahari*, Berlin, 1907, pp. 101-104.

reiese din următoarele prescripţii notate în Dalmaţia de dr. Al. Mitrovici. Pentru a te vindeca de slăbiciune, trebuie să te împreunezi cu o găină sau cu o raţă; de blenoragie, cu o găină căreia i se taie gîtul în timpul actului; pentru a stăpîni arta diavolilor, cu o vacă; pentru a avea parte de fericire, cu o găină; pentru a învăţa limba animalelor, cu un şarpe femelă; pentru ca Vila (zînele rele) să nu facă rău animalelor din gospodărie, cu o iapă; pentru a fura fără a fi prins, cu o pisică; pentru a avea parte de fericire în casă, cu o capră, adunînd sperma şi frecînd cu ea uşa casei[1]. Fără îndoială, că practicile annamite (cu găini, raţe etc.), atît de răspîndite, încît un european nu trebuie niciodată să mănînce una din aceste păsări dacă nu a fost ucisă în prezenţa sa, se datoresc unor opinii asemănătoare.

5. *Flagelarea* este un act care, chiar atunci cînd este executat doar ritual, lasă posibilitatea unor interpretări diferite. Este cunoscută importanţa sa în psihologia sexuală; este una din cele mai puternice metode erotogene. Dar şi în acest caz, ca şi în cel al riturilor, putem încadra flagelarea într-o categorie mai vastă, cea a loviturilor date o singură dată sau repetate, privite în ansamblu ca o formă de sadism. Ca rit, flagelarea şi loviturile pot avea uneori o acţiune sexuală. Acolo unde nu au această conotaţie, trebuie să completăm interpretările admise pînă în prezent cu teoria conform căreia loviturile constituie doar un rit de expulzare a demonului răului, a impurităţii etc. Salomon Reinach[2] a adunat exemple de flagelare rituală în antichitate şi a expus teoria lui Mannhardt, conform căreia, de Lupercalia, biciuirea are ca efect îndepărtarea demonilor; Frazer vede în ea un rit de purificare[3]; Thomson, un mijloc de a transfera în corpul pacientului forţa şi vitalitatea arborelui (alun), a animalului (ţap sau capră), prin intermediul obiectului cu care este biciuit. Adoptînd teoria, S. Reinach vede în flagelare un „rit de comuniune", ceea ce eu numesc un rit de agregare. Această interpretare trebuie admisă atît pentru Lupercalia cît şi pentru flagelarea pe altarul zeiţei Arthemis Orthia. Flagelarea este un rit important în numeroase ceremonii de iniţiere (după cum am văzut la tribul zuni)[4] şi echivalează cu ritul întîlnit în

1. Fr.-S. Krauss şi R. Reiskel, trad. cu adăuguri de Dulaure, *Des Divinités génératrices*, Leipzig, 1909, p. 181.
2. S. Reinach, *La flagellation rituelle*, in: *Cultes, Mythes et Religions*, vol. I, pp. 173-183.
3. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. II, pp. 149 şi urm.
4. Cf. *supra*, pp. 78 şi, pentru un alt caz tipic, H. Webster, *Primitive secret societies*, p. 113.

Noua-Guinee, constînd din a da o lovitură de măciucă în cap unui individ pentru a-l agrega la clanul totemic, la familie sau la lumea morţilor[1]. Trebuie să observăm totuşi că în unele cazuri (Liberia, Congo) flagelarea sau loviturile servesc drept rit material de separare faţă de lumea anterioară, a lovi însemnînd şi a tăia sau a sparge. Reamintesc, în fine, că ritul constînd din a bate un obiect este destul de răspîndit, iar printre riturile de adaptare există cel al „lovirii de pămînt" sau de „lovire a marginilor"[2].

6. *Prima oară*. „Numai *prima oară* contează", spune un proverb francez, şi nu e lipsit de interes să remarcăm că această idee este universală şi se traduce pretutindeni, mai mult sau mai puţin evident, prin rituri speciale. În mai multe rînduri, am văzut că riturile de trecere nu se prezintă sub forma lor completă, nu ies în evidenţă sau chiar nu există decît cu prilejul primei treceri de la o categorie socială la alta sau de la o situaţie la alta. Astfel, pentru a nu mai supraîncărca o lucrare deja stufoasă, mă voi limita în acest context la cîteva indicaţii. Reamintesc mai întîi că în această categorie sînt incluse toate riturile de fondare şi de inaugurare (casă, templu, sat, oraş); ele conţin ceremonii de separare de ceea ce este comun sau profan, şi o apropriere sau o consacrare. În detaliu, aceste ceremonii conţin într-adevăr rituri profilactice, propiţiatoare etc., dar scheletul lor este dat de schema riturilor de trecere, vizibilă mai ales în riturile primei intrări. Chiar şi pentru străin există rituri ale primei intrări; după acestea, el este liber să iasă şi să intre din nou. Prima sarcină şi prima naştere sînt cele mai importante din punct de vedere ritual, deşi în acest caz motivele igienice şi medicale tind să diminueze diferenţele între prima şi celelalte. Naşterea primului copil, mai ales a primului băiat, sînt evenimente importante, iar acest punct de vedere se evidenţiază juridic prin dreptul celui mai vîrstnic sau de primogenitură. Prima tăiere a părului, primul dinte, prima hrănire cu alimente solide, primii paşi, prima menstruaţie: tot atîtea prilejuri pentru ceremonii variate ca formă, dar unite prin ideea lor fundamentală şi paralele prin schema lor centrală. Prima logodnă este cea mai importantă şi se cunoaşte cît de discreditată este o fată a cărei logodnă s-a rupt. Primul act sexual al femeii are caracter ritual, de unde o întreagă

1. Cf. *supra*, p. 146.
2. Cf. Brand, *Popular Antiquities*, cap. XXXVI; Warde Fowler, *The roman Festivals*, p. 319; etc.

serie de rituri legate de pierderea virginităţii. Prima căsătorie este cea mai importantă, nu numai datorită pierderii virginităţii, căci la numeroase populaţii există o perioadă preliminară căsătoriei, cînd fata întreţine relaţii sexuale cu bărbaţii tineri (casa comună în Filipine etc.) sau nu este dată logodnicului decît după o deflorare prealabilă. Din acest motiv, ceremoniile de căsătorie se simplifică (sau devin chiar o parodie) atunci cînd o femeie divorţată sau o văduvă se recăsătoreşte. Cazul este des întîlnit în Ouargla şi citez observaţiile lui Biarnay[1], deoarece au o valoare generală.

„Trebuie deosebite (la Ouargla) patru tipuri de căsătorii:

1. Căsătoria între doi tineri care nu au mai fost, nici unul nici celălalt, căsătoriţi. În timpul sărbătorilor şi al ceremoniilor ce însoţesc sau preced căsătoria, al căror ansamblu se numeşte *islan*, tînărul este numit *asli* iar tînăra *taslet* sau *taselt*.

2. Căsătoria între un bărbat văduv, divorţat sau deja însurat cu una sau mai multe femei, şi o tînără fecioară: este căsătoria dintre *bumâud* şi *taselt*.

3. Căsătoria dintre un tînăr care nu a mai fost căsătorit (*asli*) şi o femeie văduvă sau divorţată (*tamet'ut*).

4. Căsătoria în care ambii parteneri au mai fost căsătoriţi.

Petrecerile şi sărbătorile ocazionate de căsătorii se restrîng treptat, ca număr şi importanţă, de la căsătoriile din prima categorie, care pot fi numite căsătorii complete, pînă la cele din a patra categorie, acestea din urmă fiind considerate doar o simplă formalitate, care interesează numai viitorii soţi."

Adaug că prima femeie luată în căsătorie are drepturi bine determinate asupra celorlalte soţii, la populaţiile poligine. La populaţia toda poliandră, prima paternitate le domină pe cele următoare[2], iar un soţ sakalava poligin se îngrijeşte, printr-un ceremonial special, să-şi asigure paternitatea primului copil, pentru a fi şi tatăl copiilor ce vor urma[3]. În fine, de multe ori naşterea primului copil este actul care încheie riturile de căsătorie sau, ca în Camerun[4], include tînăra soţie în clasa femeilor propriu-zise.

La rîndul lor, aşa cum o indică termenul, riturile de iniţiere sînt cele mai importante, prin faptul că asigură prezenţa sau

1. Biarnay, *loc. cit.*, Appendice.
2. H. Rivers, *The Toda*, pp. 322, 517.
3. A. Walen, *The Sakalava*, Antananarivo Annual, fasc. VIII (1884), pp. 53-54
4. Pînă la prima naştere, fetele şi femeile umblă dezbrăcate; Hutter, *Nord-Hinterland von Kamerun*, Brunswick, 1902, p. 44

participarea definitivă la ceremoniile confreriilor şi ale misterelor. A vedea pentru prima oară un obiect sacru este oriunde un fapt grav; se rupe astfel cercul magic care, pentru acelaşi individ, nu se va mai putea închide ermetic. În acelaşi mod, primul sacrificiu al brahmanului, prima slujbă a preotului catolic ocupă şi ele un loc special, exprimat printr-un întreg ansamblu de rituri speciale. Primele funeralii sînt mai complicate decît cele executate a doua oară; iar funeraliile primului copil mort dintr-o familie au uneori o complexitate sau o însemnătate speciale. În fine, cele mai bune ofrande sînt cele de nou-născuţi, de trufandale etc.

Din această rapidă enumerare reiese că explicaţia unor asemenea rituri trebuie să prezinte un caracter de generalitate, pe care H. Schurtz, studiind numai riturile de iniţiere, nu l-a bănuit[1]. El vede în simplificarea treptată a riturilor de iniţiere o consecinţă a faptului că: 1^0 secretul nu mai este necesar pe măsură ce se urcă în grad şi că 2^0 membrii gradelor superioare „se menţin în culise", interpretare evident inadmisibilă pentru toate celelalte cazuri citate. Astfel de rituri sînt pur şi simplu rituri de intrare într-un anumit domeniu sau într-o anumită stare, şi este normal ca, odată intrat într-un domeniu nou sau într-o nouă stare, repetarea primului act să nu mai aibă o importanţă atît de mare. În plus, din punct de vedere psihologic, al doilea act nu oferă nimic nou şi marchează începutul automatismului.

*

* *

În categoria riturilor de trecere se includ şi cele care însoţesc şi, după caz, asigură schimbarea anului, a anotimpului şi a lumii. Aceste cicluri au fost studiate de către diverşi autori, mai ales de Mannhardt şi Frazer, însă dintr-un anumit punct de vedere şi fără ca sensul lor esenţial să fie, după cît se pare, pus în legătură cu celelalte rituri de trecere.

Ceremoniile de sfîrşit de an şi de an nou sînt destul de cunoscute şi nu voi mai insista asupra lor[2]. La Beijing[3], în ultima zi a anului, se adună la masă toţi membrii familiei, chiar şi cei

1. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, pp. 354-355.
2. Cf. printre alţii Warde Fowler, *The roman festivals*, pp. 35-43, 48-50.
3. W. Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, 1901, pp. 93 şi 97-98.

între care existau de obicei, diferende. Ritul de „iertare" este de importanţă secundară; reprezintă doar un rit pregătitor, avînd ca obiect să confere unitate grupului. Apoi cu toţii îşi iau rămas bun de la anul care trece; toţi membrii familiei fac *kotu* în faţa strămoşilor, mai întîi cei mai în vîrstă, cu excepţia fetelor, acestea fiind sortite să intre într-o altă familie; vizite ale fiului mai mare la familiile înrudite etc.

Perioada de prag durează aici, în funcţi de poporul respectiv, fie toată noaptea, fie de la miezul nopţii la ora unu dimineaţa, fie cîteva minute, fie chiar o clipă: cea a schimbării anului. Astfel, la Beijing, timp de o jumătate de oră se închide poarta dintre cartierul tătar şi cel chinezesc; se lipesc pe uşi, dulapuri etc. bucăţi de hîrtie roşie etc. Urmează riturile de întîmpinare a noului an; la Beijing: sacrificiu pentru strămoşi, divinităţi, mese în comun cu rudele etc. Perioada de prag în acest caz ia forma unei zile, a unei săptămîni sau a unei luni de sărbătoare sau concediu: cum ar fi luna de oprire a activităţilor administrative în China, numită „pecetluirea sigiliului", care se încheie cu „deschiderea sigiliului"[1]. La multe popoare, cea dintîi zi a anului este de oprire a vieţii generale; în Indochina, chiar şi morţii ies din sălaşul lor şi vin să guste iarăşi din viaţa pămînteană[2]; la fel, perioada celor Douăsprezece Zile sau a celor Douăsprezece Nopţi este o perioadă de prag, al cărei studiu e foarte interesant din punctul de vedere al riturilor de trecere.

Aceste rituri se regăsesc de asemenea, şi tot în conformitate cu schema obişnuită, în ceremoniile legate de anotimpuri, coincizînd cu solstiţiul de vară sau cu cel de iarnă (acestea combinîndu-se în Europa cu ceremoniile de sfîrşit de an), cu echinoxul de primăvară şi de toamnă. Voi observa aici doar că ritul de separare constă în alungarea iernii[3] iar cel de agregare, în aducerea verii în sat[4]; în alte cazuri, iarna moare, iar vara sau primăvara renaşte.

Or, anotimpurile nu prezintă interes pentru oameni decît prin repercusiunile lor economice, atît asupra vieţii mai degrabă industriale iarna, cît şi asupra vieţii preponderent agricole

1. Cf. Doolittle, *Social life of the Chinese,* 1867, vol. II, pp. 38-40 şi Grube, *loc. cit.,* pp. 98-99.
2. Pentru exemple, a se vedea J.-G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris,* ed. a 2-a (1907), pp. 306 şi urm.
3. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, pp. 70 şi urm.
4. *Ibidem*, vol. I, p. 208 şi vol. II, pp. 91 şi urm.

şi pastorale din primăvară şi vară. Rezultă că riturile de trecere sezoniere propriu-zise au o paralelă exactă în riturile destinate să asigure renaşterea vegetaţiei după pragul constituit de încetinirea vegetală datorată iernii; se asigură reluarea vieţii sexuale a animalelor în vederea creşterii numerice a turmelor. Toate aceste ceremonii conţin: 1^0 rituri de trecere; 2^0 rituri simpatetice directe sau indirecte, pozitive sau negative, de fecundare, de înmulţire şi de creştere. Este interesant că doar cele din urmă au atras atenţia lui Mannhardt, lui J.-G. Frazer şi continuatorilor lor, Hoffmann-Krayer[1] de ex. Aceşti savanţi au publicat documente destul de detaliate, încît e uşor pentru oricine să observe că, în aceste ceremonii, schema riturilor de trecere coexistă cu cel de-al doilea tip de ceremonii despre care am vorbit mai sus. Elementul cel mai evident al schemei, în cazul în care puterea sezonieră şi economică este individualizată (de exemplu Osiris, Adonis etc.) este dramatizarea ideii de moarte, de aşteptare şi de renaştere[2]. Lui Adonis i se fac funeralii solemne; se poartă doliu, şi toată viaţa socială este suspendată; el renaşte, se reînnoadă legătura care îl unea cu societatea, iar viaţa socială se reia. În fine, voi semnala faptul, bine pus în evidenţă de Beuchat şi Mauss[3] că, la eschimoşi, viaţa socială se construieşte pe baze diferite vara şi iarna, tranziţia de la una din forme la cealaltă exprimîndu-se prin rituri de trecere caracteristice.

O întreagă altă categorie de rituri a fost interpretată complet greşit, datorită necunoaşterii schemei riturilor de trecere: este vorba de ceremoniile legate de fazele lunii. J.-G. Frazer a adu-

---

1. Hoffmann-Krayer, *Die Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch*, in: *Archives suisses des Trad. Pop.*, vol. XI (1907), pp. 238-268.
2. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. al 2-lea aproape în întregime şi vol. III, pp. 130-200; *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, pp. 187-193; 219-230; 254-259; 299-345; Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907, pp. 300, 310; S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, 3 vol. *passim*.
3. Beuchat şi Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, in: *Année sociologique*, vol. IX (1906), pp. 39-132. Autorii nu au consacrat un studiu special practicilor utilizate la schimbarea locuinţei, dar le găsim descrise (mutare, alai, mijlociri diverse etc.) în sursele citate. Vom face apropierea cu riturile de trecere de la viaţa de cîmpie la cea de munte (transhumanţa în Savoia, în Elveţia, în Tirol, în Carpaţi etc.), plecarea şi întoarcerea presupunînd întotdeauna mese în comun, sărbători ale satului, procesiuni şi binecuvîntări etc. În această categorie intră toate riturile de acelaşi tip cu cel din Rusia, constînd în a face vitele să treacă peste o bară plasată pe prag, cu prilejul celei dintîi ieşiri de după sfîrşitul iernii (Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 17) cu scopul evident de a le separa de lumea domestică închisă şi a le agrega din nou la lumea exterioară, în aer liber.

nat şi descris un mare număr de astfel de exemple[1], dar a văzut în ele un singur element: riturile simpatetice. Această corespondenţă între fazele lunii şi creşterea, apoi descreşterea vieţii vegetale, animale şi umane este una din cele mai vechi credinţe ale omenirii şi ea răspunde într-adevăr unei corespondenţe aproximative reale, în sensul că fazele lunii reprezintă ele însele un element al marilor ritmuri cosmice faţă de care se supun toate celelalte, de la corpurile cereşti pînă la circulaţia sîngelui[2]. Voi sublinia însă că atunci cînd luna dispare, viaţa încremeneşte, nu numai cea fizică dar şi cea socială, fie ea generală sau specială[3]; deci o perioadă de prag. Ceremoniile în discuţie au scopul de a pune capăt acestei perioade, asigurînd maximul vital mult aşteptat şi, în momentul descreşterii, să facă astfel încît aceasta să nu fie definitivă ci temporară. De unde, în aceste ceremonii, şi dramatizarea ideei de reînnoire, de moarte şi renaştere periodice, şi caracterul de rituri de separare, de intrare, de prag şi de ieşire al ceremoniilor legate fie de luna în toate fazele sale, fie numai de luna plină.

Săptămîna nefiind decît o diviziune a lunii, nu există rituri legate de săptămînă, excepţie făcînd doar cele referitoare la legătura dintre zilele săptămînii şi ţinerea tîrgurilor (mai ales în Africa). Sînt cunoscute, totuşi, astfel de rituri relative la zi, de exemplu în Egiptul antic[4], iar toate ceremoniile destinate să asigure mersul zilnic al soarelui conţin, printre alte elemente, şi schema riturilor de trecere.

Toate aceste rituri, avînd drept scop înmulţirea animalelor şi a vegetaţiei, periodicitatea inundaţiilor care fertilizează, fecundarea pămîntului, creşterea normală şi coacerea cerealelor şi a fructelor etc. nu sînt altceva decît mijloace pentru a obţine o bună situaţie economică. Acelaşi lucru se poate spune despre riturile de pescuit şi de vînătoare, despre ceremoniile vizînd înmulţirea totemului (*Intichiuma* în Australia Centrală etc.) şi, în fine, într-o oarecare măsură, despre riturile de război şi despre ceremoniile de căsătorie. Nu voi studia aici aspectul economic al anumitor cicluri ceremoniale şi nu mă voi ocupa nici de

1. Cf. Frazer, *Golden Bough*, vol. I, pp. 156-160 şi *Adonis, Attis, Osiris*, ed. a 2-a, pp. 369-377. Pentru Sin, zeul-lunar asiro-babilonian, cf. Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, Paris, 1908.
2. A se vedea Havelock Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, vol. I (1908), pp. 120-225.
3. Despre plecarea în pădure a membrilor societăţii duk-duk în timpul ultimului pătrar, cf. Webster, *Primitive secret societies*, p. 114.
4. A se vedea *supra*, p. 140 şi *infra* pp. 164.

acele însemne exterioare ale trecerii de la o stare la alta care nu implică vreun element magico-religios.

Fenomenul de *prag* poate fi constatat în numeroase alte activităţi umane, în cea biologică generală, în aplicaţiile energiei fizice, în ritmurile cosmice. Căci este o necesitate ca două mişcări de sens contrar să fie separate de un punct mort, redus la minimum în mecanică prin roata excentrică şi existînd doar virtual la mişcarea circulară. Însă dacă un corp se poate mişca circular în spaţiu cu o viteză constantă, nu acelaşi lucru se poate spune despre activităţile biologice sau sociale. Acestea se uzează şi trebuie să se regenereze la intervale mai mari sau mai mici de timp. Unei astfel de necesităţi fundamentale îi răspund, în definitiv, riturile de trecere, chiar şi atunci cînd iau uneori forma riturilor de moarte şi de renaştere.

Aşa cum am arătat mai sus, unul din elementele cele mai frapante ale ceremoniilor sezoniere este reprezentarea dramatică a morţii şi a renaşterii lunii, a anotimpului, a anului, a vegetaţiei şi a divinităţilor stăpîne peste vegetaţie. Dar acelaşi element se întîlneşte şi în numeroase alte cicluri ceremoniale, fără a fi necesar în explicarea acestui paralelism al împrumuturilor sau contaminărilor de la unul din cicluri la altul. Ideea este fie indicată, fie dramatizată: în ceremoniile sezoniere, cu ocazia sarcinii şi a naşterii[1], a naşterii la popoarele care admit reîncarnarea[2], la adopţie[3], la pubertate[4], la iniţiere[5], la căsătorie[6],

---

1. Astfel, în Madagascar, o femeie însărcinată este „moartă" iar după naştere este felicitată că a „renăscut"; Cf. *Tabou, Tot. Mad.*, p. 165.
2. Cf. *supra*, p. 57.
3. Cf. *supra*, p. 44-45.
4. Cf. *supra*, p. 69 şi cazul foarte evident, citat de J.-G. Frazer, *Golden Bough*, vol. III, p. 210 (Borneo).
5. A se vedea *supra*, pp. 88-89. Vom găsi în J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a 2-a, 1900, vol. III, pp. 422-446 o colecţie de cazuri de moarte şi reînviere în cursul ceremoniilor de iniţiere. Dar explicaţia lui Frazer este inadmisibilă. El consideră că este un rit de exteriorizare a sufletului în vederea identificării cu totemul. Or, nu numai că această teorie nu s-ar aplica la riturile identice executate în ceremonialurile pe care le enumăr, dar nimic nu dovedeşte că unirea sau identificarea cu totemul ar avea o bază animistă; acestea se pot obţine direct, de exemplu mîncînd ritual (comuniunea totemică la Rob. Smith), ca în Australia Centrală. Despre moartea şi reînvierea în riturile de iniţiere, a se vedea şi: Kulischer, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. XV, pp. 194 şi urm.; Webster, *Primitive secret societies*, pp. 38 şi urm.; Goblet d'Alviella, *Revue de l'Histoire des Réligions*, 1902, vol. II, pp. 341-343 (Misterele de la Eleusis); J.-E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, p. 590 (orfismul); Farnell, *The evolution of religion*, Londra, 1905, p. 57 şi notă; A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1902, pp. 157-178; H. Schurtz, *Alterklassen und Männerbünde*, Leipzig, 1902, pp. 98, 99-108 pentru generalităţi şi *passim* pentru detalii; Schurtz nu a observat că şi riturile care dramatizează moartea şi reînvierea sînt dispuse printre celelalte rituri de iniţiere, urmînd o succesiune necesară.
6. *Supra*, pp. 124, 127.

la întronare[1], la hirotonisire[2], la sacrificiu[3], la funeralii la popoarele care cred în supraviețuirea individuală sau, în plus, în reîncarnare[4], și probabil ar putea fi întîlnită și în jurămînt și în pelerinaj. „Ideea logică" a unor asemenea paralelisme, din care unele fuseseră observate de H. Schurtz, idee pe care acesta din urmă nu a găsit-o și pare chiar să îi nege existența[5], este că a trece de la o stare la alta înseamnă „a te lepăda de omul vechi", „a-ți schimba pielea", literalmente. E totuși greu de stabilit dacă ideea morții și a renașterii este o cauză sau o consecință. Ea pare a fi o consecință în ceremoniile de inițiere și de hirotonisire (ordinație), care conțin, printre altele, elemente de extaz, exteriorizări[6] sau chiar, ca la numeroase populații amerindiene, un vis sau simpla adormire; astfel, la indienii musquakie (Utagami sau Vulpi), în ultima seară a inițierii (care durează nouă ani), novicii se culcă pe podeaua din casa-dansurilor, adorm și se trezesc bărbați[7].

Tot o consecință pare a fi și în ceremoniile sezoniere, atunci cînd „natura adoarme" și „se trezește"; însă este cauză în riturile speciale dramatice, practicate în cultul lui Osiris, Adonis, Attis etc., și are o existență proprie în creștinism (moarte și reînviere a Mîntuitorului, punct de plecare în interpretarea simbolică a morții și a renașterii novicilor etc.). Din chiar faptul că această idee este întîlnită și în afara riturilor de inițiere, trebuie să conchidem că nu este vorba de o interpretare a hipnozelor, catalepsiilor, amneziilor temporare și a altor fenomene psihopatice. Cu alte cuvinte, este o idee simplă și firească, ținînd cont de următoarea opinie: trecerea de la o stare la alta este un fapt grav ce nu se poate realiza fără precauții speciale[8]. În fine, moartea și renașterea rituale pot să provină, în unele cazuri, dintr-o asimilare a etapelor vieții omului cu fazele lunii:

---

1. *Supra*, p. 104-105.
2. *Supra*, pp. 101-102.
3. Cf. Hubert și Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: *Année sociologique*, vol. II (1898), pp. 48, 49, 71, 101 din tirajul separat.
4. Cf, *supra*, *passim*. și cf. Hertz, *La représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, vol. X, 1907, p. 126.
5. H. Schurtz, *loc. cit.*, pp. 355-356.
6. O. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, Leipzig, 1904, pp. 289 și urm.
7. D-șoara Owen, *Folk-Lore of the Musquakie Indians*, p. 69.
8. În unele cazuri, înhumarea cadavrului în genunchi poate fi o expresie a ideii de renaștere dincolo de mormînt: însă ritul nu are pretutindeni aceeași semnificație; iar faptul că această idee nu este baza ei esențială a fost bine demonstrat de R. Andrée, *Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung*, in: *Archiv für Anthropologie*, N.F., vol. IV (1907), pp. 282-307, împotriva părerilor lui A. Dieterich și ale altor teoreticieni.

un fapt demn de subliniat este că, la numeroase popoare[1], originea sau cauza morţii este atribuită lunii.

Seria-tip de rituri de trecere (separare, prag şi agregare) constituie scheletul ceremonialului de sacrificiu şi a fost sistematizată în acest sens cu minuţiozitate în ritualurile hinduse şi evreieşti din antichitate[2], uneori şi în pelerinaj şi în *devotio*. Pentru pelerinajele catolice, se ştie că există un anumit număr de reguli prealabile de sanctificare, care îl scot pe pelerin din lumea profană înainte de plecare şi îl agregă la lumea sacră, reguli puse în evidenţă prin purtarea unor însemne speciale (amulete, rozariu, scoică etc.), prin tabuuri alimentare (interzicerea consumului de carne) şi de altă natură (sexuale, somptuare, ascetism temporar). La musulmani[3], pelerinul care a jurat să meargă la Mecca se află din momentul în care a pătruns pe teritoriul sacru (Mecca şi Medina) într-o stare specială, numită *ihrâm*, ; dar obiceiul vechi era ca pelerinul să se învăluie în sacru, în *ihrâm*, din momentul în care pleca de acasă. La fel se petrec lucrurile în budism. E de la sine înţeles că, la plecare, au loc rituri de separare, la sosirea la sanctuar, rituri speciale de pelerinaj, conţinînd printre altele rituri de agregare la divin (atingerea Pietrei-Negre şi probabil, la începuturi, Aruncarea-Pietrelor), apoi rituri de separare de sanctuar şi de reintrare în viaţa socială, generală şi familială. Acelaşi mecanism are loc şi în *devotio*, considerat ca un sacrificiu de sine sau ca o formă specială a sacrificiului obişnuit, care se leagă, de altfel, prin principiul său, de riturile de iniţiere[4].

Fără să pretindem că acest prim studiu al diverselor prilejuri în care schema riturilor de trecere intră în joc este absolut complet, trebuie să semnalez cîteva cazuri de perioadă de prag avînd o anumită autonomie, ca sistem secundar intercalat în ansamblurile ceremoniale. Astfel, printre practicile aproape universale în ceremoniile prin care se trece în cursul vieţii, se numără şi cea a „purtatului" : pentru un timp mai lung sau mai scurt, subiectului îi este interzis să atingă pămîntul. Este purtat

---

1. A se vedea, între altele, lucrare mea *Mythes et Légendes d'Australie*, pp. 183-184 ; Hollis, *The Masai*, p. 271 etc.
2. H. Hubert şi Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in : *Année sociologique*, vol. II (1898).
3. A se vedea, printre alţii, Rob. Smith, *Religion der Semiten*, pp. 255-259, ale cărui interpretări trebuie completate cu a noastră ; Ciszewski, *loc. cit.*, pp. 4 şi urm., pentru ortodocşi.
4. Cf. Daremberg şi Saglio, *Dict. des antiq. gr. et. rom.*, s.v. *devotio* ; pentru surse ; Huvelin, *Les tables magiq. et le droit rom.* etc.

pe braţe, în litieră, se deplasează călare, pe spatele unui bou sau în căruţă; este instalat pe o împletitură de nuiele, mobilă sau fixă, pe un eşafodaj sau pe un jilţ ridicat, pe un tron. Acest rit diferă esenţial de cel ce constă în a încăleca un obiect, a fi transportat pe deasupra a ceva, deşi cele două se combină uneori. Ideea este că subiectul ceremoniei trebuie ridicat sau înălţat. Nu este vorba, aşa cum se admite, de faptul că ritul are ca scop să împiedice pîngărirea pămîntului considerat sacru, sau a Pămîntului-Mamă prin contactul cu o fiinţă impură. Dat fiind că acest rit implică la naştere, la pubertate, la iniţiere, la căsătorie, la întronare, la ordinaţie, la funeralii, deplasarea unui personaj sacru (rege, preot etc.) trebuie găsită şi în acest caz o explicaţie generală şi, cred, mai simplă. Ritul trebuie privit ca rit de prag; pentru a arărta că la momentul respectiv, individul nu aparţine nici lumii sacre, nici celei profane, sau că, aparţinînd uneia nu trebuie să se reagrege prost la cealaltă, este izolat, este menţinut într-o poziţie intermediară, este sprijinit între cer şi pămînt, la fel cum mortul situat pe eşafodaj sau în sicriul provizoriu este suspendat între viaţa şi moartea reală.

Ceremoniile de răzbunare conţin uneori un ritual foarte complicat. Elementul general este că grupul plecat în expediţie de vendetă este supus în timpul urmăririi şi la întoarcere unor rituri bine determinate în care se regăseşte schema riturilor de trecere. Are loc o consacrare, un prag şi o ieşire din sacralitate. Voi studia în altă lucrare acest ansamblu de fapte, pentru ele însele şi pentru legătura lor cu dreptul la azil, mulţumindu-mă aici să indic că în Australia şi în Arabia schema se evidenţiază cu claritate.

Diversele rituri de apropriere, care conţin impuneri şi ridicări de tabuuri etc. au ca obiect extragerea din domeniul comun şi încorporarea în unul special; şi ele conţin elemente ale aceleiaşi scheme. Semnalez că, în Arabia, riturilor de apropriere sacră (la o divinitate etc.) a unor pămînturi noi, le succeda o perioadă de prag; numai după expirarea acesteia pămînturile puteau fi puse în exploatare[1], fapt ce ar putea fi constatat, fără îndoială, şi în Oceania şi Africa.

Mutarea relicvelor conţine, de asemenea, o perioadă de prag între plecarea din locul unde erau ele iniţial păstrate şi locul unde vor fi depuse definitiv; în această privinţă, în Biserica

1. Cf. Rob. Smith, *Die Religion der Semiten*, p. 124 şi notă.

catolică, există un ritual special, pragul situîndu-i pe toţi participanţii într-o stare sacră specială. Acelaşi ritual se practică la deplasarea statuilor de zei sau sfinţi, sau la călătoriile unui rege-preot-zeu.

Schema riturilor de trecere se regăseşte deci la baza, nu numai a ansamblurilor ceremoniale care însoţesc, facilitează sau condiţionează trecerea de la unul din stadiile vieţii la altul, de la o situaţie socială la alta, dar şi a mai multor sisteme autonome utilizată pentru binele societăţilor generale în întregul ei, al societăţilor individuale sau pentru binele individului. Între toate aceste sisteme ceremoniale, putem evidenţia deci un paralelism nu numai pentru unele dintre formele lor, ci şi pentru armăturile lor. Acest paralelism a fost chiar dezvoltat în mod inconştient de către egipteni, aplicîndu-i-se înclinaţia lor pentru sistematizare. Într-adevăr, în Egiptul din epoca tebană, erau valabile aceleaşi elemente rituale fundamentale: 1⁰ la întronarea faraonului[1]; 2⁰ la serviciul divin executat de faraon în calitate de preot[2]; 3⁰ la agregarea mortului la lumea morţilor şi a zeilor[3]. În fiecare dintre aceste cazuri, are loc o identificare cu Horus, urmînd o succesiune fixă, similară cu cea a identificării cu Osiris din alte sisteme rituale: 1⁰ serviciu divin[4]; 2⁰ procedeu de agregare la lumea morţilor[5]; 3⁰ în ritualul de importanţă cosmică prin care soarele este obligat să răsară în fiecare dimineaţă şi să-şi urmeze fără eclipse calea lui normală, pentru a apune în Vest, apoi să revină, prin ţara morţilor, la Răsărit[6]. Deosebirea dintre cele două rituri esenţial diferite[7] nu pare să fi fost sesizată de A. Moret, fără îndoială datorită combinării lor pe baza temei „dezmembrării lui Horus", tema fundamentală a ritualului osirian fiind „dezmembrarea lui Osiris".[8] Or, în ambele ritualuri, este vorba de trecerea de la o stare la alta, iar riturile de detaliu (sanctificare, alăptare, darea numelui, „urcări în camera sacră", trecerea dintr-o cameră sau regiune în alta, dobîndirea unui costum şi a unor însemne speciale, masă

1. *Supra*, pp. 103-104.
2. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1903, pp. 209-233.
3. A. Moret, *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, pp. 95-100 şi 228-229.
4. Moret, *Roy. phar.*, pp. 150-167; 176-183; 232-233.
5. Cf. *supra*, pp. 140-142.
6. A se vedea, între alţii, Moret, *Culte divin*, pp. 91; *Roy. pahr.*, p. 98.
7. Nu ştiu dacă deosebirea a fost făcută deja de vreun egiptolog şi nu aş putea data momentul convergenţei.
8. Cel de-al treilea rit este al soarelui (Ra).

de comuniune etc.) sînt dintre cele întîlnite de nenumărate ori în studiul nostru despre riturile de trecere.

În fine, există un caz în care sînt îndeplinite unul după altul, şi într-un interval de timp destul de scurt, riturile de trecere legate de diferitele perioade ale vieţii. Este situaţia în care un bărbat a fost crezut mort şi reapare la el acasă, dorind să se reintegreze în poziţia anterioară. În acest caz, el trebuie să treacă din nou prin toate riturile de naştere, de copilărie, de adolescenţă etc.; trebuie să se reiniţieze, să se recăsătorească cu propria lui soţie (în Grecia, India etc.). Ar fi trebuit ca un etnograf să fi putut asista la o astfel de succesiune de ceremonii şi să fi descris cu atenţie toate fazele. Am fi avut atunci dovada cea mai bună, şi directă, că prezenta sistematizare nu este o construcţie pur logică, ci răspunde concomitent faptelor, tendinţelor subiacente şi necesităţilor sociale.

Capitolul X

CONCLUZII

Iată încheiată succinta noastră analiză a ciclurilor ceremoniale prin care trece omul în toate împrejurările importante ale vieţii. Este doar o schiţă a unui vast tablou, din care fiecare detaliu ar trebui studiat cu atenţie.

Am văzut individul inclus în categorii sau compartimente diverse, sincronic sau succesiv şi, pentru a trece din unul în altul, pentru a se putea grupa cu indivizi incluşi în alte compartimente, obligat să se supună, din ziua naşterii pînă în cea a morţii, la ceremonii adesea diverse prin forma lor, dar asemănătoare prin mecanism. Uneori, individul se află singur în faţa tuturor; alteori, ca membru al unui grup determinat, e separat de membrii celorlalte grupuri. Cele două mari diviziuni iniţiale erau, fie pe bază sexuală, bărbaţii pe de o parte, femeile de cealaltă parte; fie pe bază magico-religioasă, profanul pe de o parte, sacrul de cealaltă parte. Aceste două diviziuni traversează toate societăţile, de pretutindeni şi din toate timpurile. Există apoi grupuri speciale care nu se întîlnesc decît la cîteva societăţi generale: societăţile religioase, grupurile totemice, fratriile, castele, clasele profesionale. În interiorul fiecărei societăţi, apar în continuare clasa de vîrstă, familia, unitatea politico-administrativă şi geografică restrînsă (provincia, comuna). Alături de această lume complexă a celor vii, există lumea anterioară vieţii şi cea de după moarte. Acestea sînt elementele fixe, cărora li s-au adăugat evenimente particulare şi temporare: sarcină, boli, pericole, călătorii etc. Şi întotdeauna un acelaşi scop a condiţionat o aceeaşi formă de activitate. Pentru grupuri, ca şi pentru indivizi, a trăi înseamnă a se dezagrega şi a se reconstitui fără încetare, a schimba starea şi forma, a muri şi a renaşte. Înseamnă a acţiona, apoi a se opri, a aştepta şi a se odihni, pentru a reîncepe acţiunea, dar într-un alt mod. Întotdeauna există noi praguri de trecut, pragurile iernii şi ale verii, ale anotimpului sau anului, ale lunii sau nopţii, pragul naşterii, al adolescenţei sau al vîrstei adulte; pragul bătrîneţii; pragul morţii; şi pragul vieţii de dincolo pentru cei care cred în ea.

Bineînţeles, nu am fost primul mirat de analogiile, fie ele de ansamblu sau de detaliu, pe care le prezintă multe dintre elementele ceremoniilor trecute în revistă în această lucrare. Astfel, între alţii, Sidney Hartland[1] a observat asemănările între unele rituri de iniţiere şi unele rituri de căsătorie; J.-G. Frazer[2], între unele rituri de pubertate şi de funeralii; Ciszewski[3], între anumite rituri de botez, de fraternizare, de adopţie şi de căsătorie; Diels[4], urmat de A. Dieterich[5] şi de R. Hertz[6], între unele ceremonii de naştere, de iniţiere, de căsătorie şi de funeralii, cărora Hertz le adaugă[7] pe cele de inaugurare a unei case noi (dar fără demonstraţie) şi de sacrificiu; Goblet d'Alviella[8], între botez şi iniţiere; H. Webster, între riturile de iniţiere la societăţile secrete şi de ordinaţie a şamanului[9] etc.

Însă, cu excepţia lui Hertz, care a studiat succesiunea riturilor funerare şi a făcut aluzie la ceea ce el numeşte „starea tranzitorie" a perioadei de la căsătorie pînă la naşterea primului copil[10], şi care corespunde „stării tranzitorii" a morţilor în Indonezia (mai ales în Borneo), toţi aceşti savanţi, la fel ca şi Crawley[11], nu au în vedere decît asemănări de detaliu. Astfel, masa în comun (sacrificiul de comuniune la Rob. Smith), legătura prin sînge şi numeroase alte rituri de agregare i-au furnizat lui Sidney Hartland subiect pentru mai multe capitole interesante. La fel, unele rituri de separare, ca recluziune temporară, tabuuri alimentare şi sexuale au fost regăsite de Frazer şi Crawley într-un mare număr de cicluri ceremoniale. Diels, A. Dieterich şi, în general, toţi cei care s-au ocupat în mod special de religiile clasice, au demonstrat importanţa pe care o au riturile numite de purificare (ungere, lustraţie etc.) în aceste

---

1. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, 1895, vol. II, pp. 335, 355, 398-399 etc.
2. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, ed. a 2-a, pp. 204-207, 209, 210 şi urm., 418. etc.
3. Ciszewski, *Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven*, Leipzig, 1897, pp. 1-4, 31, 36, 53, 54, 107-111, 114 etc.
4. Diels, *Sibyllinische Blätter*, p. 48.
5. A. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905, pp. 56-57.
6. R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in: *Année sociologique*, 1907, pp. 117, 126-127.
7. *Loc. cit*, p. 104.
8. Goblet d'Alviella, *De quelques problèmes relatifs aux Mystères d'Eleusis*, in: *Rev. de l'Hist. des Religions*, 1902, vol. II, p. 340.
9. H. Webster, *Primitive secret societies*, New-York, 1908, p. 176, nota 2
10. *Loc. cit*, p. 130, nota 5.
11. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londra, 1905, semnalează asemănările formale între riturile de căsătorie şi de funeralii, p. 369, şi între cele de căsătorie şi de iniţiere, p. 326; asupra acestui din urmă punct, cf. şi lui S. Reinach, *Cultes. Mythes et Religions*, vol. I (Paris, 1905), p. 309.

religii. Era inevitabil ca, izolînd un anumit rit, de exemplu schimbul de sînge, şi tratîndu-l monografic, să apară asemănări mai vaste, din moment ce contextele se suprapuneau.

O adevărată armată de etnografi şi de folclorişti a demonstrat că, la majoritatea popoarelor, se regăsesc rituri identice cu scop identic, şi încă în toate ceremoniile. Astfel, la început, au fost infirmate, datorită lui Bastian, ulterior lui Tylor şi lui R. Andrée, un mare număr de teorii unilaterale. Astăzi, interesul acestei orientări constă în faptul că permite pe termen lung, să se determine ciclurile culturale şi ariile de civilizaţie.

Obiectul lucrării de faţă este însă cu totul altul. Nu ne-au interesat riturile în detaliu, ci semnificaţia lor esenţială şi situarea lor relativă în ansamblurile ceremoniale, *succesiunea* lor. Astfel se justifică unele descrieri mai lungi, pentru a demonstra cum se situează unele în raport cu altele riturile de separare, de prag şi de agregare, atît preliminare cît şi definitive, în vederea unui scop bine determinat. Locul lor variază după cum este vorba despre naştere sau moarte, despre iniţiere sau căsătorie etc., dar numai în detaliu. Tendinţa lor de dispunere este peste tot aceeaşi iar sub multitudinea de forme se regăseşte întotdeauna, fie exprimată conştient, fie virtual, o succesiune tip : *schema riturilor de trecere.*

Al doilea fapt de semnalat, a cărui generalitate nu pare să fi fost sesizată, este existenţa perioadelor de prag, care dobîndesc uneori o anumită autonomie : noviciat, logodnă. Această interpretare permite orientarea cu uşurinţă, de exemplu, în complicatele rituri preliminare căsătoriei şi în înţelegerea motivaţiei succesiunii lor.

În fine, al treilea punct care mi se pare important este identificarea trecerii prin diverse stări sociale cu *trecerea materială*, cu intrarea într-un sat sau într-o casă, cu trecerea dintr-o încăpere în alta sau cu traversarea unor străzi sau pieţe. Iată de ce, atît de des, trecerea de la o vîrstă, de la o clasă etc. la alta se exprimă ritual prin trecerea pe sub un portic[1] sau printr-o „deschidere a porţilor". În acest caz, rareori este vorba de un „simbol" ; pentru semi-civilizaţi, trecerea ideală este chiar o trecere materială. Într-adevăr, la semi-civilizaţi, în funcţie de organizarea socială generală, există o separare materială a diferitelor grupuri. Pînă la o anumită vîrstă, copiii trăiesc împreună cu

1. Trumbull a observat chiar, în *The Threshold covenant*, pp. 252-257, identificarea între femeie şi poartă, la chinezi, greci, evrei etc.

femeile; băieţii şi fetele trăiesc separat de cei căsătoriţi, uneori într-o casă, un cartier sau un *kraal* speciale. Cu prilejul căsătoriei, unul sau ambii soţi îşi schimbă locuinţa; războinicii nu se amestecă cu meşteşugarii, uneori fiecare clasă profesională avînd desemnată o anumită locuinţă; în Evul Mediu, evreii trăiau în ghetouri, la fel cum creştinii din primele secole trăiau în cartiere izolate. Separarea materială a clanurilor este, de asemenea, foarte precisă[1] şi, în cazul unei călătorii, fiecare grup australian îşi face tabăra într-un anumit loc[2]. Pe scurt, schimbarea categoriei sociale implică o schimbare de domiciliul, fapt exprimat prin riturile de trecere sub diversele lor forme.

Aşa cum am arătat în mai multe rînduri, nu pretind că toate riturile de naştere, de iniţiere etc. sînt rituri de trecere, nici că toate popoarele au elaborat pentru naştere, iniţiere etc. ritualuri de trecere caracteristice. Astfel, mai ales ceremoniile de funeralii, în funcţie de credinţele locale despre soarta de după moarte, pot să prezinte doar puţine elemente ale schemei-tip şi să constea mai mult în procedee de apărare împotriva sufletului mortului şi în reguli de profilaxie a contagiunii morţii. Trebuie însă să fim atenţi: astfel, de cele mai multe ori, schema nu apare în descrierile scurte sau rezumate ale ceremoniilor funerare la o populaţie dată, dar se distinge foarte bine atunci cînd se studiază o descriere detaliat. La fel, se întîmplă adeseori ca femeia să nu fie considerată impură în timpul sarcinii, sau ca oricine să poată asista la naştere, care nu este în acest caz decît un act obişnuit, dureros dar normal. Schema se va regăsi însă transpusă în riturile de copilărie sau inclusă uneori în ceremoniile de logodnă sau de căsătorie.

Într-adevăr, cel puţin la unele popoare, asemenea deosebiri nu concordă cu ideile noastre sau cu ale majorităţii popoarelor citate în lucrare. S-a afirmat, de exemplu, că la populaţia toda, de la adolescenţa părinţilor pînă la naşterea primului copil, are loc un ciclu de ceremonii formînd un întreg, care ar fi secţionat în mod arbitrar de o separare în ceremonii preliminare pubertăţii, de căsătorie, sarcină, naştere, copilărie. Această suprapunere se întîlneşte la numeroase alte grupuri: prezentul studiu sistematic nu este însă afectat de ele. Aceasta deoarece, deşi

1. A se vedea repartizarea clanurilor în satele pueblo; cf., între alţii, C. Mindeleff, *Localization of Tusayan clans*, in: *XIX-th Ann. Rep. Bur. Ethnol.*, vol. II, Wash., 1900, pp. 635-653.
2. Cf., între alţii, Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, pp. 773-777 (Camping Rules).

schema riturilor de trecere se prezintă într-un asemenea caz sub un alt aspect, ea se păstrează clar elaborată.

Se impune şi o altă observaţie generală. Din cele afirmate anterior, ne dăm seama că poziţia relativă a compartimentelor sociale variază: dar variază şi gradul de separare, începînd de la o simplă linie ideală pînă la o vastă regiune neutră. Astfel încît am putea trasa, pentru fiecare populaţie, un fel de diagramă în care vîrfurile superioare ale liniei în zig-zag să reprezinte stadiile iar vîrfurile inferioare, etapele intermediare; aceste „vîrfuri" ar fi uneori puncte, alteori drepte mai lungi sau mai scurte. Astfel, la unele popoare nu se întîlnesc rituri propriu-zise de logodnă, ci doar o masă în comun în momentul încheierii acordului preliminar, ceremoniile de căsătorie începînd imediat după aceasta. La alte popoare, dimpotrivă, începînd de la logodna la o vîrstă foarte fragedă, pînă la revenirea la viaţa comună a tinerilor soţi, există o întreagă serie de etape, fiecare avînd o relativă autonomie.

Oricare ar fi complicaţiile schemei, de la naştere pînă la moarte, ea este cel mai adesea rectilinie. Totuşi, la unele populaţii, de exemplu lushei, schema se prezintă sub formă circulară, astfel încît toţi indivizii trec la nesfîrşit printr-o aceeaşi serie de stări şi tranziţii, de la viaţă la moarte şi de la moarte la viaţă. Această formă extremă a schemei, ciclică, a dobîndit, în budism, o importanţă etică şi filozofică, iar la Nietszche, în teoria Eternei Reîntoarceri, o importanţă psihologică.

În fine, la unele popoare, seria de treceri umane se află în legătură cu trecerile cosmice, cu revoluţiile planetelor şi cu fazele lunii. Este o idee grandioasă, prin care etapele vieţii omului sînt legate de cele ale vieţii animale şi vegetale apoi, printr-un fel de divinaţie preştiinţifică, de marile ritmuri ale Universului.

Index

A

Africa de Nord 43, 63-64, 115, 118, 127
Africa de Sud 50, 73
Africa Occidentală 66, 72, 80-81, 120
Africa Orientală 57, 58
agregare 22-23, 29-32, 36-46, 50, 52, 57-58, 66, 69, 73, 77-79, 82, 90, 110, 113, 119-124, 128, 129, 134-135, 143, 147-156, 161, 164, 167, 169
ainu 41, 57, 58, 127
alăptare 45, 58, 59, 104, 164
albanez 151
Algeria 41, 63-64, 72, 118, 126, 173
alimentar (tabu) 47, 49, 75, 80, 82, 87, 97, 100, 118, 120, 142, 149, 162, 167
amerindieni 38, 45, 66, 85, 110, 146
an (nou) 16, 156
anestezie 80, 101, 161
anotimp 156-157, 160, 166
apă 29, 31, 36, 43, 51, 57-58, 66, 77, 84, 97, 91, 93, 99, 121, 128, 141, 144
apropriere (rituri de) 23, 26, 154, 163
arabi 32, 40, 68, 74, 114, 115, 125
Arapaho 85
arc (de triumf) 30, 31
arbore (de nuntă) 120-121
arunta 57, 144, 152
Asia 92, 108, 134, 142, 185
Asiro-Babilonia 30, 137
Assam 30, 53, 144
atingere, vezi contact
Australia 16, 20, 38, 41-42, 57, 63, 73, 75, 79, 86-87, 106, 120, 144, 150, 159, 163
austral 46, 75, 77, 83, 88, 99, 101, 152, 169
australieni 41, 44, 46, 75-76, 83, 88, 99, 101, 152, 137, 169
azil (drept de) 40, 45

B

bantu 64, 66
başkir 110-111
băutură 32, 91, 122, 123, 139
bhotia 111-112
biciui, vezi flagelare
bontoc-igorrot 53
borne 25-27
botez 16, 50-51, 53, 58, 64, 66-77, 79, 89-91, 100-101, 121, 137, 167-168
Bouglé (teoria lui) 96, 99
brahman 23, 59, 91, 95, 98, 99, 156
brăţară 104, 116, 121-122, 147
buchet 37, 108
budism 97, 162, 170
bulgari 50

C

Camerun 81, 155
Caraibe 101, 133
călătorie (rituri de) 43, 44, 137 şi urm., 146
celţi 137
centură 37, 99, 108, 118, 119
ceremîşi 122, 128, 142, 143, 145
China 26, 29-30, 38, 43, 45, 59, 63-64, 92, 121, 127, 133, 157, 168
circumambulaţiune 104
circumcizie 56, 64, 71-73, 80, 83-84, 92, 137, 147
Ciszewski (teoria lui) 37-38, 167
ciuvaş 128
colier 104
Columbia britanică 70, 76, 83, 96
comemorare 126, 133, 142, 145, 146
comensualitate, vezi şi masă în comun. 31, 37,43, 52, 84, 96-97, 110, 116-117, 118, 120, 150-151, 167, 170
compensare 114, 117, 119-120, 124 şi urm.

comuniune 37, 39, 40, 91, 94, 120, 146, 150, 153, 160, 165, 167
confrerie 76-79, 81, 83, 86, 88, 92-93, 97, 105, 109, 156
Congo 27, 52, 53, 80, 154
construcţie (rituri de) 30-32, 176
contact 20, 29, 36, 39-40, 42, 63, 66, 79, 120, 148, 163
copac, vezi arbore
cordon ombilical 38, 55-56, 64, 69, 74
coroană 38, 94, 103-104, 121, 127, 147
Corso R. (teoria lui) 107
cosmice (rituri) 17, 126, 159, 160, 170
costum, vezi şi veşmînt, 45, 63, 73-74, 82, 152, 164
Crawley (teoria lui) 6, 19, 35, 37, 38, 47, 73, 108, 114, 167
creştere (rituri de) 41, 66, 158, 159
Crook (teoria lui) 108, 119

D

dar 36-37, 39, 43, 45, 50-51, 54, 60, 77, 81, 85, 96, 108, 110, 112-113, 115, 116-120, 125, 146
Dayak 137
denominaţie, vezi nume
devotio 162-163
dezvirginare 71
Dieterich (teoria lui) 57, 91, 136, 161, 167-168
dinte 58, 64, 73, 76, 154
divinitate 20, 23, 26, 59, 62, 66, 73, 78, 91, 104, 148, 150, 152, 163
domiciliu (schimbare de) 31,107, 110, 169
Doutté (teoria lui) 41, 43, 55, 72

E

Egiptul antic 30, 68, 72, 86, 103, 104, 137, 140-141, 164
Egiptul modern 93
Ellis (teoria lui) 125
eschimoşi 37, 102, 128, 158
etape 16-17, 36, 38, 43, 49, 64, 70, 76, 81, 85, 88-89, 91, 94, 101, 103-104, 108, 117, 121-122, 125, 133-134, 136, 146, 161, 170
Europa 26, 27, 44, 68, 74, 96, 108, 157
evrei 32, 46, 73, 128, 130, 137, 149, 151, 162, 168-169
exorcism 77, 90

F

fecundare 86, 108, 109, 119, 150, 158, 159
femei (schimb de) 38, 41-42, 120
flagelare 78, 80, 102, 153-154
Foucart (teoria lui) 87-88
Fowler W. (teoria lui) 26
Frazer J.-G. (teoria lui) 13, 17, 18, 27, 35, 43, 47, 73, 86, 105, 150, 156, 160
Frobenius (teoria lui) 80
frontiere 15, 17, 25-28
(a) fuma 36, 77

G

Gabon 65-66
galla 118, 128
Grecia 27, 29, 138, 165
Grosse E. (teoria lui) 113, 115

H

habbe 103-104, 128, 132
haida 139, 140, 142
herero 126-127
Hertz (teoria lui) 132, 167
hirotonisire 99, 100, 103, 161
hogon 103-105
homosexualitate 151-152
hupa 130

I

ieşire 32, 33, 61, 62, 141, 159
impuritate 31, 43, 48, 52, 55, 59, 89, 150, 153
India 44, 45, 48, 58, 85, 86, 92, 93, 95, 97, 116, 127, 129, 137, 165
Indonezia 42, 132, 134, 167

inel 38, 94-95, 104, 108, 119-121, 123, 147, 152
intermediari 36, 49-50, 52, 112, 115
intrare (rituri de) 18, 31-33, 36, 53, 59, 62-64, 72, 87-88, 105, 121, 137, 140-141, 156, 159, 168
islam 59, 74, 79, 86, 92, 97, 129

Î

îmbrăţişare 37, 104, 121, 146
împrumuturi 41-42, 150, 160
înmulţire, vezi şi fecundare 25, 26, 41, 42, 86, 89, 108-109, 115, 119, 139, 157-159

J

Japonia 96
Jevons (teoria lui) 35
jurământ 38, 161

K

khond 114, 116
kol 120-121, 135-136
koryak 152
kota 51
kurnai 75
kwakiutl 76-77

L

Lagrange (teoria lui) 74
laponi 122, 138
Lasch (teoria lui) 72-73, 143
levirat 110-111, 130
liminar, vezi prag
limită (perioadă de), 22-23, 25-30, 32-33, 35-36, 45-47, 49-50, 52, 55-56, 59, 63-64, 68, 80, 82, 85, 89, 90, 92, 95, 98-99, 102-104, 106-108, 110, 115, 117, 119, 121-122, 124, 126, 131-135, 137, 145, 147, 157-159, 160, 162-163, 166, 168
Loango 26, 27, 45, 68
lovire (ritual de) 45, 61, 63, 78, 80, 81, 102, 117, 118, 146, 153, 154
luisenio 139
lună 17, 66, 158, 159, 160-162, 166,
luptă (rituri de) 112, 117, 146, 151
lushei 126, 144, 170
lustraţii 31, 39, 59, 66, 80, 167

M

Madagascar 42, 43, 133, 152, 160
mana 17, 24, 41, 45, 81, 83
mandani 145
marcaj (sacru) 91, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 130, 137, 139, 160, 162, 164
Maroc 30, 41, 55, 72, 93, 129, 148
masai 39, 83, 84
masă în comun 43, 52, 84, 96-97, 110, 116-117, 119, 150-151, 168, 170
Mauss (teoria lui) 19, 101, 102, 158
Melanezia 81, 82, 102, 151
mesă (serviciu divin) 92, 100
moarte şi renaştere 46, 89, 142, 159, 161
morţi succesive 139, 141-143, 145
monedă 37, 60, 82, 106, 111, 138, 150
musquakie 50, 138, 161
mordvini 128, 145
mutilări corporale 59, 72-74, 76, 80, 83-85, 118, 136, 143, 149, 151

N

naş 77-78, 81, 91, 96
naştere 16, 22-23, 37, 45, 47-49, 50-53, 57, 58, 64, 65, 89, 108, 134, 144, 154-165, 167-169
naştere simultană 37, 45
navaho 78
Noua Guinee 27, 71, 117, 152
nume (darea numelui) 50, 53, 58, 65, 77, 82, 83, 96, 99, 101, 104, 118, 137, 138, 142, 144, 164

O

ofrandă 30, 60, 61, 82, 118, 139, 156
ojibway 63, 77-78
Oldenberg (teoria lui) 58-59, 138

oncţiuni 16, 36
oraibi 49, 56, 66
ostiaci 117, 134, 135, 142, 145

P

Paşte 46
pawni 65
pămînt 26, 57, 66, 86, 163
păpuşă 118, 134-135
păr 56, 58-60, 68-69, 72-74, 76, 78, 84-85, 118, 130, 147-148, 154
pelerinaj 39, 104, 161, 162
penitenţă 91-92, 149
picturi corporale 63, 74
pivotarea (noţiunii de sacru) 23, 27, 150
plecare (rituri de) 31, 43, 48, 162-163
poartă 28-29, 32, 43, 52, 61-63, 122, 138, 141-142, 157, 168-169
portic 25, 27-31
potlach 38
prag 22-23, 28-33, 35-36, 45-47, 49-50, 52, 55-56, 64, 80, 82, 85, 89, 95, 98-99, 102-104, 106-109, 110-111, 115, 117, 119, 121-122, 124, 126, 131-134, 137, 145, 147, 149, 157-160, 162-163, 166, 168
predicţie 23, 56-57, 60, 111
preliminare (rituri), vezi separare
prima oară (rituri de) 31, 60, 154
profan 15, 16, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 34, 59, 66, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 99, 104, 148, 154, 162, 163, 166
protecţie (rituri de) 23, 26-27, 30, 32, 40, 47-48, 50, 53, 56, 58-59, 61, 64, 77, 87, 101, 108-109, 115, 129, 143
pueblo 50, 66, 76, 86, 152
Punjab 56, 59
purificări rituale 23, 28-29, 31, 35, 43, 47, 56, 59, 66, 72, 87, 91, 143-145, 153, 167

R

răpire 88, 100, 112-118, 122, 145
răscumpărare (rituri de) 110, 114, 117-118
război (rituri de) 159
reagregare (rituri de) 92, 104, 163
recluziune 47, 49, 58-59, 75, 80-81, 84-85, 95, 167
regalia 103-104, 127
rege, vezi şi şef 28, 31, 36, 39, 42, 44, 65, 67, 77, 82-83, 85, 99, 102-104, 110, 123, 126-127, 133, 139, 142, 163-164
Reinach J. (teoria lui) 73, 137, 151
Reinach S. (teoria lui) 19, 88, 90, 149, 153
reintegrare 46-47, 49-52, 59, 80, 132-133, 144, 165
reîncarnare 45, 57-58, 132, 143, 144, 160, 161
relicve 103, 134, 163
repetiţii rituale 62, 117
Roma 26-27, 44, 68

S

sabeeni 79, 100, 137
sacra 31, 44, 77-79, 86-89, 103-104
sacral 9, 26, 29, 31, 32, 119, 163
sacrificiu 28, 30, 31-32, 36, 39, 43, 52, 59, 60, 63, 73-74, 87-88, 92, 99, 101, 121, 128, 144, 147-148, 156-157, 161-162, 167-168
sacru 15, 23, 26-27, 29, 33-34, 37-38, 42, 48, 61, 63, 67, 77-79, 81, 87-88, 94-95, 99, 101-102, 104-106, 118, 125, 127-128, 132, 135, 139, 141, 147-149, 150-151, 162-164, 166
salivă, vezi şi (a) scuipa 33, 40, 50, 76, 90, 93, 130
Samoa 56
samoizi 134
schimb 36-41, 43, 45, 52, 54, 60, 65, 83, 108, 110, 119, 120, 150-152, 168
Schmidt (teoria lui) 74
Schurtz (teoria lui) 67, 76, 83, 105, 156, 161
scrisoare (rituală) 27, 44, 128
(a) scuipa 32, 40, 50, 93, 130
secvenţe 18, 22, 30, 35, 41, 44, 46, 48, 50, 55, 59, 64, 67, 75, 77-79, 86, 103, 107

separare (rituri de) 22-23, 28-29, 31-32, 42-45, 47, 49-50, 52, 55-59, 63, 66, 69, 73, 78-79, 81-82, 87, 90-93, 95, 97, 99, 100, 104-105, 107, 108-111, 113, 116-119, 123, 129, 130-132, 145-149, 154, 157-159, 162-163, 167-168
sexuale (rituri) 16, 25-26, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 56, 59, 64, 68, 69, 71, 73, 74, 82, 84, 85, 91, 100, 106, 109, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 162, 166, 167
sham 40, 148
siena 123
Sikh 92, 93
sincronic (rituri multiple) 99, 166
sinucidere 129, 143
sînge 28-29, 35-36, 38-39, 45-46, 71, 73-74, 76, 84, 89, 102, 120-121, 131, 167, 168
slavi 44-45, 50, 51, 91, 110, 138
Smith (teoria lui) 148, 160, 162
soare 50, 66, 121, 140, 141, 142, 159, 164
societate secretă 65, 67
societate specială 15-16, 34, 42, 44, 57, 66, 69, 80, 105, 109, 118, 132, 146, 151
spălări (rituale) 31, 49, 70
Spencer (teoria lui) 75, 115
străin 26, 34-36, 39-42, 52, 55, 79, 97, 127, 143, 150, 154
suaheli 39, 68, 129
suflete (sălaş pentru) 57, 120, 132, 139, cap.VIII, 144

Ş

şaman 44, 63, 70, 101, 134, 139, 152, 167
şef 36, 39, 42, 44, 65, 77, 82-83, 85, 102, 110, 122, 133, 139

T

tabu 20, 23-24, 26-28, 31-32, 35, 40, 47, 49, 52, 55, 70, 75, 80-82, 85, 87-89, 97, 99, 100, 103, 106, 108, 118-120, 122, 132, 143, 145, 146, 149, 150, 162, 163, 167
talisman 58, 141
tarahumar 24, 66
tauroboli 89
tăia 8, 26, 28, 39, 56, 58-59, 73, 74, 76, 82, 134, 144, 147, 148, 154
tchwi 57
tecnonimie 53, 83
Thurston (teoria lui) 134
Tibet 30, 111-113
Tirol 100, 158
toda 48, 53, 85, 111, 112, 134, 155, 169
transfer (rituri de) 21, 28, 62
triumf 30
Trumbull (teoria lui) 28-29, 31, 63
Tylor (teoria lui) 17-18, 20, 66, 119, 168

Ţ

ţigan 93

U

uralo-altaic 101, 110

V

vai 106, 124-125
văl 38, 94, 100, 118, 120, 127, 148, 149
veşmînt 35, 37-38, 81-82, 99, 104, 114, 144, 151
vedere 40, 148, 149
vendetă 41-42, 46, 163
verbal (rit) 32, 63, 129, 130, 141
vizită 32, 41, 43, 51, 54, 110, 115, 116, 120, 125, 145, 157
voal 108, 128
vogul 128, 135, 142
voma 118
votiak 44, 145

W

wabemba 53, 111
wadshagga 122-122

warramunga 57
warundi 102
wayao 58, 85
wazaromo 39, 57, 128
Webster (teoria lui) 67, 105
Westermarck (teoria lui) 31, 35, 41, 125, 150
Wilken (teoria lui) 18, 132, 134, 147

Z

zbor 128
zei, vezi şi divinitate 20, 23-24, 26, 28, 32, 46, 59, 61-62, 73, 78, 82, 91, 95, 101-105, 118, 141-142, 144, 148, 150, 152, 153, 159, 164
zone sacre 27
zuni 66, 77, 153

ADDENDA

Arnold Van Gennep şi folclorul românesc

Autorul celebrei cărţi *Riturile de trecere* (1909), devenită clasică în etnologie, Arnold Van Gennep, etnolog şi folclorist francez, avea, după cum ne prezintă marile enciclopedii, o linie olandeză, dinspre tată, în ascendenţa sa imediată. S-a născut la Ludwigsburg în 1873, sub numele de Arnold Kurr, zis Arnold Van Gennep, iar după moartea tatălui său a fost luat de un medic francez, fapt hotărîtor pentru destinul viitorului savant. A beneficiat de o bună educaţie la *École des langues orientales* şi la *École pratique des hautes études*, unde a studiat lingvistica generală, egiptologia, araba veche, religia islamică şi religiile popoarelor precivilizate. Cunoştea bine cîteva limbi străine: engleza, italiana, germana, rusa şi parţial maghiara, poloneza, ceha, bulgara. Avea o bună formaţie de orientalist şi era mereu la curent cu tot ce era nou în etnologie, antropologie socială şi culturală, istoria culturii şi civilizaţiilor. Francezii îl consideră pe drept cuvînt unul dintre creatorii etnografiei franceze (Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974), iar în etnologia universală a rămas drept creatorul conceptului de „rituri de trecere". Marea noutate pe care o aduce Arnold Van Gennep în domeniul etnologiei şi antropologiei culturale de la începutul secolului al XX-lea era o îmbogăţire a metodologiei de cercetare în domeniu prin orientarea acesteia spre o cercetare în direct, pe viu, a acelor „faits naissants", aşa cum se produceau şi se desfăşurau ele în mediul lor social. Pînă atunci, accentul fusese pus pe cercetarea indirectă, prin jurnalele de călătorii, cu impresii ale misionarilor şi administratorilor coloniali, sau prin chestionare completate de intermediari, deci surse a căror autenticitate putea fi pusă oricînd la îndoială într-o cercetare serioasă. Arnold Van Gennep şi-a ilustrat metoda prin propriile cercetări făcute, mai întîi, în Algeria, din care au rezultat două cărţi: *Étude d'ethnographie algérienne* (1911) şi *En Algérie* (1914). S-a orientat apoi spre cercetarea sistematică şi îndelungată a folclorului francez, concretizată în modele de monografii regionale, începînd cu *Le Folklore du Dauphiné* (Isère), 1932-1933 şi terminînd cu *Le Folklore des Hautes-Alpes* (1946). El s-a impus, astfel, drept primul etnolog de teren din Franţa, dublat însă de un mare cărturar şi teoretician în domeniul în care a lăsat cîteva lucrări de sinteză, de bază: *Les Rites de passage* (1909), *La Formation des légendes* (1911), *L'état actuel*

du problème totémique (teză de doctorat, 1920), *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises* (1924). Acestea sînt, în acelaşi timp, şi opere de viziune, prin care şi-a expus punctele de vedere originale şi diferite de cele ale lui Sir George James Frazer, cu binecunoscuta *Golden Bough* şi de ale lui Hubert şi Mauss din la fel de cunoscuta *Théorie générale de la Magie*.

Legăturile lui Arnold Van Gennep cu folclorul românesc s-au stabilit în Franţa, în preajma anului 1927, prin contactul cu un muzician şi folclorist român, Mihail Vulpescu (Michel Vulpesco), membru al Société Française d'ethnographie et des traditions populaires şi colaborator la „Revue d'ethnographie et des traditions populaires". Acesta publicase la Paris, în 1927, lucrarea *Les coutumes roumaines périodiques, Études descriptives et comparées,* cu 12 planşe şi o *Bibliografie generală a folclorului românesc*, lucrare care plăcuse lui Frazer şi care a fost prefaţată de Arnold Van Gennep. Lucrarea a fost imediat recenzată şi în Anglia. În ţară, însă, ea a fost primită cu o critică de specialitate severă, din partea lui Petru Caraman, în lucrarea *Datinile româneşti în limba franceză*, Bucureşti, Tip. C. Lăzărescu, 1934, în capitolul *Contribuţie critică asupra folclorului român în străinătate*, în care reproşa, în principal, autorului transpunerea defectuoasă, în franceză, a unor texte folclorice româneşti şi lipsa unei metode ştiinţifice riguroase în prezentarea materialului. Cu toate acestea, meritul lui Mihai Vulpescu, insuficient apreciat de folcloristica românească, chiar pînă astăzi (a se vedea articolul respectiv din *Dicţionarul folcloriştilor* II, 1983, de Iordan Datcu, în care acesta afirmă „credem că nu s-a spus încă ultimul cuvînt asupra meritelor sale ca folclorist", p.210) rămîne acela de a fi atras atenţia asupra bogăţiei folclorului românesc unor doi mari comparatişti, Frazer şi Van Gennep. În cazul lui Arnold Van Gennep atracţia pentru folclorul românesc a fost atît de puternică şi de profundă încît a dorit şi a sperat, cîţiva ani la rînd, să obţină, la Universitatea din Bucureşti, o catedră de *Istoria comparată a civilizaţiei şi de etnografie generală*, similară celei pe care o deţinea la Neuchâtel în Elveţia, la care să atragă, încă de la început, studenţii de toate naţionalităţile şi să obţină, pentru România, dreptul de a fi sediul celui de al doilea Congres mondial de etnologie şi folclor. Seriozitatea cu care Arnold Van Gennep şi-a argumentat cele două opţiuni rezultă din corespondenţa pe care a avut-o cu Mihai Vulpescu şi Ovid Densuşianu, titularul catedrei de folclor a Universităţii bucureştene. În Arhiva Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu" din Iaşi, la cota „Arhiva 217" se păstrează un plic cu 21 de scrisori, provenind de la A.Van Gennep, din care antropologul Gheorghiţă Geană, din Bucureşti, a publicat, selectiv, în revista „Etnologica",

Bucureşti, 1983, pp.33-44 şi 193, iar versiunea românească a şase scrisori, în studiul *Proiectele româneşti ale lui Arnold Van Gennep,* din vol. *Studii şi comunicări de etnologie*, Sibiu, tomul IX, 1995 pp.111-122. Arnold Van Gennep a gîndit cu minuţiozitate cum îşi va desfăşura cercetările în România, perioada de timp optimă necesară unei asemenea întreprinderi, precum şi avantajele pe care le-ar fi avut crearea unei asemenea catedre, la Bucureşti, prin formarea unor specialişti comparatişti, care ar fi putut pune în circuitul internaţional materialul folcloric românesc, prin publicarea lui concomitent în mai multe limbi străine de circulaţie universală. „Româna – scria Van Gennep – nu este, sau nu este încă, o limbă folosită curent în mediile ştiinţifice şi, prin urmare, numeroase documente publicate în ultimii cincizeci de ani în România n-au fost utilizate de comparatiştii generali, cum se poate vedea consultînd *Golden Bough* a lui Frazer, *Moral Ideas* şi *History of Human Marriage* ale lui Westermark, cartea mea *Rites de passage*, sau lucrări comparative asupra unor subiecte mai limitate" (în prefaţa lucrării citate a lui Michel Vulpesco). Se gîndea, de asemenea, să pregătească un volum bine ilustrat, ediţie specială, despre *România folclorică*. În *Propunerea* pentru organizarea unui *Congres internaţional de Etnografie, etnologie şi folclor la Bucureşti*, Arnold Van Gennep îşi permitea să afirme, cu obiectivitatea unei personalităţi în domeniu : „În momentul de faţă, dacă judec cu o minte de european central, România nu ocupă nici din punct de vedere general, nici din punct de vedere special, al diferitelor mişcări ştiinţifice şi literare, decît o poziţie marginală. Prin întinderea teritoriului şi prin numărul populaţiei sale, România ar putea şi ar trebui să determine înclinarea balanţei de partea sa şi să devină spre Orient centrul de regrupare a forţelor intelectuale, care se ramifică pornind din alte centre europene..." (în vol. *Studii şi comunicări de etnologie*, Sibiu, 1995, p.116). În scrisoarea adresată lui Ovid Densuşianu (1926), A.Van Gennep argumentează că „bogăţia folclorică a României, puţin cunoscută peste hotare de marele public, este un element de succes sigur : 1. pentru un curs general, cum sînt ale mele întrucît pot uşor să fac demonstraţii directe, să predau metodele de anchetă etc. ; 2. pentru un Congres, care ar introduce România în „circuitul ştiinţific" (vol. citat, p.118). „Rolul meu – spunea Van Gennep – ar fi, prin ştiinţa ce o profesez, în ceea ce se poate numi «congresul ştiinţific» şi de a anula poziţia excentrică pe care ea [România] o ocupă în acest moment" (*idem*).

Într-o ultimă scrisoare adresată lui Mihai Vulpescu, din 1931, Arnold Van Gennep încă mai spera că „ar fi un lucru foarte plăcut şi

pentru Franța și pentru România ca eu să reprezint știința franceză la București și ca urmare am început să-i scriu prietenului meu Tzigara-Samurcas spre a vedea dacă se poate organiza, pentru mine, la Universitate un curs asupra metodelor de anchetă și de lucru în etnografie, folclor și știința comparată a civilizațiilor" (vol. citat, p.120). Arnold Van Gennep era dispus să vină în România pentru cel puțin 3 sau 5 ani, cu posibilitatea de prelungire, cu toată familia, toată biblioteca și toate colecțiile sale de preistorie și promitea „Voi învăța repede româna, în așa fel încît să pot ține un curs special pentru studenții localnici". Se mai gîndea și la un ciclu de conferințe pentru public („am în acest scop o colecție de clișee destul de bună").

În afara imensului prestigiu științific pe care l-ar fi adus României reușita proiectelor lui Arnold Van Gennep, intrarea masivă într-un circuit internațional de valori a folclorului românesc, încă de la acea vreme, ar fi fost mai mult decît benefică pentru noi. În 1937, Arnold Van Gennep scria în „Mercure de France", din 15 septembrie, că „Numai poporul român, cel puțin în anumite regiuni, se mai află încă în stadiul improvizației libere" și susținea chiar că „Românii sînt răspunzători în fața întregii umanități de opera strămoșilor lor".

Dacă Arnold Van Gennep ar fi cunoscut pe viu, așa cum și-a dorit-o, bogăția materialului românesc privitor la *riturile de trecere* poate că ar fi scris un al doilea volum, în continuarea celebrei sale lucrări din 1909. Ar fi constatat că riturile de trecere din obiceiurile familiale (naștere-nuntă-moarte) dețin un rol preponderent și stabil, prin tradiție, în datinile românești și că din riturile de inițiere, cărora el le-a dat o atît de mare dezvoltare în cartea sa, au rămas la noi, într-o măsură ceva mai mică, mărturii contemporane. L-ar fi impresionat, poate, arhaicitatea multor credințe populare românești, care reflectă același fond de gîndire umană universală și ar fi avut mai multe argumente în plus în detalierea unor rituri pe care doar le-a amintit. Ne referim la riturile de construcție, foarte apropiate în sensuri magice de toate riturile din ciclul familial, la riturile de trecere între anotimpuri, la obiceiurile calendaristice și la toate implicațiile riturilor de trecere în domeniul, atît de vast, al folclorului literar. Toate acestea sînt argumentele noastre pentru importanța traducerii în limba română a cărții lui A.Van Gennep, al cărui concept de *rituri de trecere* se încadrează aproape perfect și realităților românești. Rămîne de datoria specialiștilor români de a face cunoscute *riturile de trecere* din folclorul românesc, prin serioase studii și volume, care să fie accesibile și cercetătorilor străini. Dacă Arnold Van Gennep a putut crede la jumătatea secolului că românii sînt

răspunzători în faţa umanităţii a face cunoscute operele strămoşilor lor, cu atît mai mult la intrarea într-un nou mileniu aceste speranţe, într-o cunoaştere mai profundă a folclorului românesc peste hotare, pot renaşte într-o nouă eră a interferenţelor culturale.

Lucia Berdan

Publicăm din *Fondul Mihail Vulpescu*, Arhiva 217, a Bibliotecii Centrale Universitare „Mihai Eminescu" din Iaşi încă 7 materiale cu semnătura autografă a lui Arnold Van Gennep. Ele cuprind alte 4 scrisori către Mihail Vulpescu, care scot în evidenţă şi mai mult eforturile savantului de a obţine o catedră de Etnografie comparată şi de Folclor la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti, o *Cerere* adresată Ministerului Instrucţiunii Publice din România, o altă *Cerere* de înfiinţare a catedrei respective, cu expunerea de motive şi, separat, o *Expunere de motive* detaliată în 7 capitole, cu numeroase puncte, prin care argumentează importanţa unui asemenea act ştiinţific şi cultural pentru România.

Ne exprimăm şi pe această cale, recunoştinţa noastră faţă de Conducerea B.C.U. Iaşi (d-nii Corneliu Ştefanache şi Liviu Papuc) pentru permisiunea ce ne-a acordat-o de a include în carte aceste documente de o importanţă deosebită.

Sperăm că aceste noi materiale, ca şi cele publicate anterior de Gheorghiţă Geană, din aceeaşi Arhivă, în sursele citate în *Postfaţă* vor contribui la o mai bună înţelegere a extraordinarei perseverenţe a unui mare comparatist, personalitate de renume mondial, etnograful francez Arnold Van Gennep, de a înscrie România, cu nepreţuitele ei comori de spiritualitate populară şi de artă tradiţională, într-un circuit internaţional de valori ale gîndirii şi creaţiei universale.

Lucia Berdan

(nedatată)

Dragă domnule Vulpescu, sînt copleşit de lucrări urgente; da, voi trece săptămîna viitoare, nu am însă de spus mare lucru. În locul dumneavoastră, aş fi lăsat Suedia să o ia înainte cu Dupierreux apoi, după numirea mea, aş fi lansat, la rîndul meu, invitaţii savanţilor. Mă tem că procedînd în acest mod aţi fi făcut din viitorul meu congres un sclav al Cooperării Intelectuale, ceea ce nu doresc sub nici un motiv.

În plus, aţi pus-o pe Văcărescu mai mult sau mai puţin la curent şi ea va manevra pentru a ne elimina, pe dumneavoastră şi pe mine.

Am primit o scrisoare de la Densuşianu, pe care v-o trimit şi pe care mi-o veţi înapoia. Observaţi că rămîne în planul doi şi nu poate face altceva decît să „discute" şi să „studieze".

Trebuie, deci, să ducem lucrurile la bun sfîrşit cît mai repede, altfel mă retrag complet şi las totul pe seama lui Dupierreux şi lui Văcărescu; căci nu vreau să mă discreditez cu ei; eu sînt cel care trebuie să îi fac să adere la ideea mea.

Ar trebui ca prietenul dvs., senatorul, să rezolve problema cît ai clipi, ca numirea să îmi parvină aici prin ambasadă, care să îmi dea imediat titlul oficial, să îmi dea suma cuvenită etc. şi, în aceste condiţii, eu pot aranja lucrurile pe o bază solidă, prin prietenii mei miniştri, oameni politici etc., evitînd banda lui Dupierreux. Însă, atît timp cît nu am acest titlu oficial, nu pot face nimic. Şi ţineţi cont că avîndu-l, voi acţiona şi pentru dumneavoastră personal cu toată puterea, avînd titlul oficial, bani etc. şi putînd impune condiţii.

Pe scurt, cred că v-aţi dovedit puţin imprudent şi aţi dezvăluit jocul dumneavoastră lui Văcărescu; trebuie să reuşim acum să o cîştigăm rapid de partea noastră. Pe curînd, deci, omagiile mele doamnei Vulpescu şi o cordială strîngere de mînă.

Al dvs.

A. Van Gennep.

(nedatată)
Bourg – la Reine, miercuri

Dragă prietene,

Am discutat adineaori cu dl. Densuşianu, care soseşte din sudul Franţei şi care mi-a spus că ministerul dvs. îl rugase să mă înştiinţeze oficial că s-a stabilit ca al II-lea Congres ştiinţific de Etnografie şi de Etnologie să aibă loc la Bucureşti şi că eu sînt însărcinat cu organizarea. Am fost încîntat (va fi altceva decît aceste Arte populare...) şi am răspuns că înainte de a face demersuri pe lîngă savanţi şi organizaţii (societăţi, guverne, muzee) mi-ar trebui o scrisoare oficială. Dl. Densuşianu a înţeles acest lucru şi va întreprinde cele necesare la întoarcere.

Mîine însă va veni să vă vadă şi este important să ştiţi că mi-a cerut să îi explic cum văd viitoarea mea catedră de profesor. I-am explicat, ceea ce este purul adevăr, că o văd mai ales : 1. ca o catedră de predare a metodei ; 2. ca o catedră comparativă universală şi că... acesta pare a fi punctul delicat... voi pregăti observatori locali şi voi repartiza lucrările între românii înşişi. Reţineţi că, la 50 de ani trecuţi, nu îmi trece prin gînd să îi „înlocuiesc" sau să îi „înghit" pe cercetătorii din ţara dumneavoastră. Eu doresc extinderea şi recunoaşterea publică a ştiinţei mele, utilizarea metodelor şi instrumentelor pe care le-am perfecţionat timp de 30 de ani ; însă, la acest Congres, savanţii şi cercetătorii români trebuie să aibă toată gloria pe care o merită. Dl. Densuşianu este un pic reţinut, dar a spus totuşi că un Congres ca al meu (el dispreţuieşte Societatea Naţiunilor sau, mai degrabă, „oportuniştii" care o servesc) ar pune într-adevăr ţara dumneavoastră pe acel nivel internaţional care îi este necesar.

De la întîlnirea noastră, am reflectat ; de altfel, ar fi bine să organizez o secţiune de „rase" propriu-zise, adică de antropologie fizică ; specialiştii din toate ţările sînt puţin numeroşi, însă formează o elită intelectuală şi va trebui să îi atrag.

Rămîne acum faptul pe care îl pot discuta deschis cu dumneavoastră : cum se poate consacra atîta timp şi atîta corespondenţă la acest Congres, fără o asigurare materială ? De asemenea, cum să îmi invit colegii în România fără o situaţie oficială ? Aş părea un soi de comis-voiajor *in partibus* ; în loc de profesor titular la Universitatea dumneavoastră, pot să conferenţiez (ca profesor-invitat) şi, fiind bine plătit, să merg pe cheltuiala mea în diverse ţări pentru a antrena oamenii (de exemplu pe recii olandezi) cu elocvenţa convingerilor mele şi, pe cît posibil, cu cea a unui pahar de porto sau de vreun lichior indigen. Acest punct, precum şi dificultăţile pregătirii metodologice conform noilor direcţii, le-aţi putea discuta cu dl. Densuşianu.

În plus, odată profesor la B. (Bucureşti), voi avea o influenţă asupra guvernului de aici, asupra lui Berthelot şi a celorlalţi, în favoarea tuturor românilor care ar lucra în acelaşi domeniu.

Soţia şi fiicele mele vă transmit salutări prieteneşti, de asemenea doamnei Vulpescu, căreia vă rog să îi prezentaţi omagiile mele cordiale.

Al dvs. devotat,

A. Van Gennep

14 aprilie 1927,
Bourg la Reine

Dragă domnule Vulpesco,

Alătur aici, în grabă, cererile şi nota pentru Majestatea sa. E întocmită ca pentru miniştrii de aici, puţin cam seacă, dar elementele fundamentale sînt puse în valoare; dacă o vedeţi din nou pe Regină, puteţi dezvolta ideile; dacă aş fi lungit prea mult textul, şi-ar fi pierdut răbdarea, pe bună dreptate.

Cît priveşte cartea dumneavoastră, fiţi liniştit, m-am întîlnit cu editorul dvs. şi am convenit că vă voi face serviciul de presă ca şi cum ar fi al meu; avem şi tot interesul; nu e nevoie să plătiţi transportul şi ambalajul, căci acestea sînt pe cheltuiala editurii; contaţi pe o listă de douăzeci de reviste; voi pune exemplarul meu în contul revistei *Mercure de France*.

I-am spus lui Pinardon să o anunţe pe doamna Vulpesco, dar nu sînt sigur că a făcut-o. Nu cunosc totuşi, revistele româneşti, cu excepţia celei a lui Densuşianu; spuneţi-mi dacă trebuie să o înscriu aici (la Pinardon) sau dacă vă ocupaţi dvs. de acest lucru. Pentru Grecia, Laographie este foarte important. Pe scurt, voi face tot posibilul; bineînţeles, America înseamnă mult, şi cumpără bine.

Toată familia mea vă transmite salutări; soţia speră că, dacă sînt numit în România, pînă la terminarea educaţiei copiilor, voi fi bine îngrijit; poate treizeci de ani de căsătorie o fac temătoare, mi se pare...

Imediat după numirea mea, voi acţiona cu putere la Geneva în favoarea Bucureştiului, însă ce influenţă poate avea demersul meu pentru congresul dumneavoastră, dacă nu aveţi un specialist internaţional, în timp ce Viena îl are pe Haberlandt iar Praga pe Polivska, care sînt mari savanţi; spuneţi-i Reginei, fără supărare, că România este încă „excentrică" în mişcarea giratorie central-europeană, iar dificultatea constă tocmai în a o clasa altfel; aceasta e forţa Vienei, chiar de ar avea numai 500 de locuitori. Praga, de altfel, se descurcă foarte bine, Cracovia se pune din nou în mişcare, dar dacă e vorba de cealaltă parte a Dunării, este o treabă de zece ani de propagandă şi de eforturi; trebuie să vă impuneţi, eu voi fi prezent doar pentru a trasa calea şi a impune jaloanele; comparatiştii dvs. sînt cei care trebuie să persevereze; în orice caz, voi aduce savanţi de valoare la expoziţia dvs. şi voi avea studenţi buni la cursurile mele.

Pe scurt, trebuie să i se explice Reginei că mişcarea trebuie inversată, iar Bucureştiul trebuie să devină un centru de atracţie. Dacă va dori în continuare să mă susţină, rezultatul va fi rapid vizibil, căci voi face personal propagandă în toate oraşele universitare din întreaga Europă.

Salutările noastre, toate urările de succes oratoric şi muzical; şi o strîngere de mînă călduroasă de la al dvs.,

(ss) Arnold Van Gennep

7 iunie 1927
Bourg – la Reine

Dragă prietene,

Am dus ieri seară la Pinardon lista adreselor pentru serviciul dumneavoastră de presă; este vorba de patruzeci de exemplare. Am convenit ca, dacă parvin şi alte cereri editorului, acesta să mi le comunice iar eu să aleg ceea ce este mai potrivit pentru dumneavoastră. Numai că nu am adrese: 1. pentru ţările scandinave; 2. pentru ţările balcanice. Vă las, deci, libertatea de a-mi indica: a) revistele româneşti (trebuie bineînţeles, *Grai şi Suflet* a lui Densuşianu); b) revistele bulgare, iugoslave şi ungureşti (nu ştiu dacă mai există la Budapesta revista *Ethnografia*); c) pentru Polonia am pus revista *Lud*. Rămîn de asemenea de procurat revistele ruseşti, cel puţin cele de la Academia dumneavoastră, unde trebuie să existe un serviciu de schimb.

Cred că lista, care este aproape identică cu cea a micului meu *Folklore*, va fi suficientă pentru lansarea cărţii dvs.; cei mai buni clienţi sînt germanii, am pus deci trei reviste în această limbă.

Aici, nimic nou; lucrez în prezent în psihologie, specialitate nouă pentru mine, dacă pot spune aşa. Mă tem că schimbarea în ministerul din Bucureşti a oprit întrucîtva eforturile dumneavoastră... Soarta mea este în mîinile dvs. şi aştept fără inutilă nerăbdare. Nu, nici de la Institutul de Cooperare nu am primit vreun semn de viaţă; nu ştiu dacă raportul a fost tipărit, dar ştiu că sediul primului congres va fi Praga, fără îndoială pentru că cehii au fost primii care au dat bani; nu m-am reîntors acolo, în ciuda unei convocări; zilele sînt prea scurte pentru a le pierde cu discuţii inutile.

Toată familia vă trimite, dumneavoastră şi doamnei Vulpescu, salutări prieteneşti şi urări de mult succes. Transmiteţi-le, vă rog, salutările mele lui Densuşianu şi lui Gorovei[1] şi spuneţi-le, ceea ce cred că ştiu deja, că, dacă nu le scriu deloc, înseamnă că am de lucru pînă peste cap. Vă voi trimite ultimul meu „bebeluş" în apropiere de Crăciun; încă trei sau patru astfel de fascicole şi voi începe secţiunea următoare, de *Poveşti şi Legende*.

O călduroasă strîngere de mînă de la al dvs.,

A. Van Gennep

1. Din corespondenţa lui A.V. Gennep cu folcloristul român Artur Gorovei (1864-1951) s-au publicat 3 scrisori în volumul *Scrisori către A. Gorovei*, ed. îngr. şi trad. de Maria Luiza Ungureanu, Buc., Minerva, 1970, pp. 411-418.

Expunere de motive

I. Dacă dăm termenului de Etnografie sensul său clasic, general, se înţelege prin aceasta studiul moravurilor şi al obiceiurilor diferitelor rase şi popoare, deci al instituţiilor lor tehnice, religiilor şi superstiţiilor, miturilor şi legendelor etc., înainte de constituirea civilizaţiilor superioare, deci, din punct de vedere geografic, a populaţiilor zise „sălbatice" sau „semi-civilizate", iar din punct de vedere istoric, a civilizaţiilor preistorice şi protoistorice, aceste două serii evoluînd pe acelaşi plan, în acelaşi timp tehnologic şi mental. Reminiscenţele acestor stadii primitive în Europa sînt numite *Folklore*. Acesta din urmă intră deci în subiectul cursului; şi tot ansamblul se deosebeşte de geografia zisă umană prin faptul că studiul în etnografie merge de la Om la Pămînt în timp ce în cealaltă ştiinţă merge de la Pămînt la Om.

II. Numărul de catedre universitare de etnografie, titulare sau în funcţie, în universităţile din întreaga lume depăşeşte în prezent 80; aproape o treime din catedre au fost înfiinţate după război, pentru că această revoluţie mondială a arătat interesul practic (în acelaşi timp economic, politic şi colonial) al studiului moravurilor şi obiceiurilor diferitelor popoare. Etnografia, cu secţiile sale: Etnologia (sau clasificarea raselor şi a popoarelor), studiul comparat al religiilor, cel al artelor primitive, al tehnicilor primitive, al dreptului primitiv, au devenit o necesitate în învăţămîntul superior.

III. România prezintă pentru învăţămîntul de acest tip o posibilitate remarcabilă de a deveni un centru mondial: 1. prin situarea sa geografică, studenţii trebuind în prezent să meargă foarte departe pentru a se instrui, iar catedrele de Etnografie şi de Istorie comparată a civilizaţiilor neexistînd propriu-zis decît în Europa Occidentală; 2. obiceiurile populare de tot felul şi rămăşiţele de civilizaţie primitivă sînt încă foarte răspîndite şi vii în toată ţara, astfel încît cursul teoretic şi metodologic poate fi uşor completat prin explorări (de teren); se pot indica studenţilor subiecte de teză şi de cercetări personale interesante.

IV. Ideea este de a atrage la Bucureşti, date fiind aceste condiţii favorabile, studenţi din toate ţările şi de a propune colegilor universitari de aceeaşi specialitate să trimită în România studenţii lor pentru a găsi subiecte de teză.

Cum domnul A. Van Gennep vorbeşte curent engleza, germana, italiana, rusa, puţin olandeza, poloneza şi înţelege celelalte limbi romanice, germanice şi slave, ştiind de asemenea araba, un pic turca, maghiara şi finlandeza; cum, pe de altă parte, el este, după treizeci de ani de activitate ştiinţifică, în relaţii personale cu aproape toţi colegii pe care i-a întîlnit în călătoriile şi în misiunile sale; cum, de asemenea, a vizitat majoritatea muzeelor de această specialitate, el crede că poate asigura formarea, destul de rapid, la Bucureşti a unui nucleu de studenţi de toate naţionalităţile şi din toate ţările.

V. Acest punct de vedere, care este în fond o internaţionalizare a cursului propus, şi prin urmare a unei părţi a învăţămîntului de la Universitate, va avea în mod necesar repercusiuni asupra situaţiei morale, dacă nu chiar politice, a României. Studenţii sînt întotdeauna excelenţi agenţi de propagandă în favoarea Universităţii şi a ţării în care şi-au făcut studiile. Un curs de etnografie are, prin însăşi natura subiectelor tratate, un caracter internaţional.

Se înţelege de la sine că domnul A. Van Gennep, după ce va învăţa româna, va face cu plăcere cursuri speciale şi de popularizare în această limbă.

VI. Cursurile vor fi de două tipuri : *un curs general*, pentru un public mai larg şi auditori liberi, cu expunerea problemelor generale ale etnografiei sau a aplicaţiilor acestor probleme în cazurile speciale din România ; şi *un curs special*, fie despre metoda de interpretare a miturilor şi legendelor, fie despre motivele tematice ale poveştilor populare, despre tipurile de muzică zisă „primitivă", despre diferitele tehnici de fabricare şi de utilizare, dacă este posibil cu demonstraţii de atelier. Unele cursuri speciale, de antrenare în metoda de observaţie, se vor putea face sub forma unei deplasări în teren. Acest program va fi comunicat colegilor din alte ţări.

VII. Punctul central al întregului învăţămînt ar fi metoda zisă „etnografică" sau „comparativă", pentru care dl. Van Gennep a luptat mult timp şi care a fost admisă în prezent în învăţămîntul superior, cu aceeaşi valoare ca metoda istorică. Este, de fapt, metoda ştiinţelor naturale aplicată raselor şi activităţilor umane, de observaţie directă şi de clasificare specifică.

Va fi însă utilizată şi metoda istorică în cercetările antecedentelor, care prezintă în România un interes deosebit. Din acest punct de vedere, un curs elementar de preistorie generală, însoţit, dacă se va ivi ocazia, de cercetări de centre preistorice, ar completa cursul de etnografie propriu-zisă.

VIII. După organizarea învăţămîntului de acest fel, se va putea profita de formarea unui nucleu de studenţi pentru a organiza un Congres internaţional sub înalta protecţie a Universităţii, înglobînd în acest congres, sub formă de secţiuni autonome, discipline ca : lingvistica, bizantologia, arheologia, istoria şi geografia României. În acest fel se va accentua, dacă Universitatea e de acord, acest caracter internaţional care ar putea face din Bucureşti un centru de atracţie cum erau în Evul Mediu Bologna, Montpellier şi cum sînt acum Paris, Londra etc.

Pentru un stat din Europa Orientală, ar fi o iniţiativă interesantă şi o situaţie demnă de a fi creată şi dezvoltată, cu atît mai mult cu cît civilizaţia europeană se întinde în Asia anterioară ; învăţămîntul etnografiei generale (conţinînd de drept popoarele asiatice şi civilizaţiile lor) ar constitui deci o primă etapă a unei concepţii mai vaste, şi ar putea fi condus prin raportare la această concepţie.

A. Van Gennep

Le 14 Avril 1927
Bourg la Reine (Seine)
10 Rue Georges Lafenestre

Domnului Ministru al Instrucţiunii Publice din România

Domnule Ministru,

Am onoarea de a vă solicita crearea în favoarea mea a unei Catedre de Etnografie comparată şi de Folclor la Facultatea de Litere a Universităţii Bucureşti, pentru una sau mai multe perioade de cinci ani şi cu o plată anuală de 60.000 franci.

Primiţi, Domnule Ministru, asigurarea profundului meu respect şi a înaltei mele consideraţii,

(ss) Arnold Van Gennep

Fost Profesor de Etnografie şi de Istorie Comparată a Civilizaţiilor al Universităţii din Neuchâtel (pînă în 10.14).
Diplomat al Şcolii de Limbi Orientale şi al Şcolii de Înalte Studii (Sorbona).
Doctor în litere, recomandat pentru Învăţămîntul superior de Ministerul francez al Instrucţiunii publice.
Laureat al Academiei de Ştiinţe Morale şi Politice (premiul Lefèvre-Deumier de Istorie Comparată a Religiilor).
Cavaler al Legiunii de onoare.

(Copie)

Cerere de înfiinţare

Arnold Van Gennep are onoarea de a solicita înfiinţarea la Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti a unei catedre magistrale de

Etnografie comparată şi folclor

pentru o perioadă reînnoită de 5 ani, cu plata anuală de 60.000 franci.

Expunere de motive

1: curs şi conferinţe:

a) de a face cunoscute românilor metodele moderne şi noi ale ştiinţelor care se ocupă de moravuri, obiceiuri, arte, literaturile populare ale tuturor popoarelor;

b) de a le da indicaţii pentru a face cercetări directe şi de a concentra eforturile fără a le risipi;

c) de a atrage la Bucureşti studenţi străini şi a face din Bucureşti un centru ştiinţific de acelaşi tip ca Parisul, Londra etc.

2. A organiza la Bucureşti o Expoziţie de Arte populare româneşti, la care ar veni savanţi din lumea întreagă şi care ar fi dispuşi să trimită în continuare studenţii lor la Bucureşti.

Punctul de vedere politic

Lupta pentru influenţele intelectuale a început. Viena ar putea fi înlocuită cu orice alt oraş dunărean; lupta va fi între Buda, Belgrad şi Bucureşti; oraşul care va atrage mai mulţi studenţi şi savanţi, pe scurt care va fi centru de atracţie, nu numai european, ci şi asiatic anterior, va asigura ţării sale un loc „european" şi internaţional.

În acest moment o luptă de acest tip se conturează între Viena, Praga, Bemberg, Cracovia şi Varşovia; este important, deci, a avea savanţi de reputaţie mondială pentru a începe această mişcare.

Avantajele ştiinţifice în România sînt considerabile; etnografia şi folclorul diverselor sale regiuni nu sînt cunoscute decît parţial; dl. Vulpescu arată, în cartea sa recentă, că faptele româneşti au o importanţă de *prim plan*. Cursul propus poate fi însoţit de cercetări în teren; şi lucrările şi tezele studenţeşti din toate ţările vor constitui o bună propagandă pentru România.

Punct de vedere local

Fiind străin, A. Van Gennep poate pune de acord şi să centralizeze diferite grupe locale de savanţi, să facă cunoscute lucrările lor în străinătate şi să le creeze relaţii personale internaţionale.

Expoziţia de Arte Populare, mai mult decît puterea sa de atragere şi de propagandă în străinătate, ar avea avantajul de a crea în propria ţară o mişcare de interes naţional şi de dezvoltare a conştiinţei unităţii româneşti.

Obiectele reunite ar putea la nevoie folosi la crearea unui nucleu pentru un muzeu permanent sau ar putea îmbogăţi colecţiile existente; aceasta ar facilita cursurile şi conferinţele de demonstraţii şi popularizare.

Ideea centrală este: a face din Bucureşti un centru intelectual internaţional, începînd prin *etnografie* şi *folclor*.

CUPRINS

Studiu introductiv 5
Cuvînt înainte 13

Capitolul I

CLASIFICAREA RITURILOR

Lumea sacră şi lumea profană – Etapele vieţii individuale – Studiul riturilor – Şcoala animistă şi şcoala contagionistă – Şcoala dinamistă – Clasificarea riturilor : animiste sau dinamiste, simpatetice sau contagioniste, pozitive sau negative, directe sau indirecte – Schema riturilor de trecere – Noţiunea de sacru – Religie şi magie 15

Capitolul II

TRECEREA MATERIALĂ

Frontiere şi borne – Tabuuri de trecere – Zonele sacre – Poarta, pragul, orticul – Divinităţile de trecere – Riturile de intrare –Sacrificiile de întermediere – Riturile de ieşire 25

Capitolul III

INDIVIZII ŞI GRUPURILE

Starea şi însuşirile străinului – Rituri de agregare a străinului – Comensualitatea – Schimburile ca rit de agregare – Fraternizarea – Riturile de salut – Riturile sexuale de agregare – Domiciliul străinului – Călătorul : rituri de plecare şi de întoarcere – Adopţiunea – Schimbarea de stăpîn – Războiul, vendeta, pacea 34

Capitolul IV

SARCINA ŞI NAŞTEREA

Recluziunea ; tabuurile ; riturile profilactice şi simpatetice – Sarcina ca perioadă de prag – Riturile de reintegrare şi de revenire la viaţa socială. Caracterul social al riturilor de naştere 47

CAPITOLUL V

NAŞTEREA ŞI COPILĂRIA

Tăierea cordonului ombilical – Unde stă copilul înainte de a se naşte – Riturile de separare şi de integrare – India, China – Darea numelui – Botezul – Prezentarea şi expunerea la soare şi la lună 55

CAPITOLUL VI

RITURILE DE INIŢIERE

Pubertatea fiziologică şi pubertatea socială – Circumcizia – Mutilările corporale – Clanurile totemice – Confreriile magico-religioase – Societăţile secrete – Societăţile politice şi războinice – Clasele de vîrstă – Misterele antice – Religii universaliste ; botezul – Confreriile religioase – Fecioarele şi prostituatele sacre – Clase, caste şi profesii – Ordinaţia preotului şi a magicianului – Întronarea şefului şi a regelui – Excomunicarea şi excluziunea – Perioada de prag. 67

CAPITOLUL VII

LOGODNA ŞI CĂSĂTORIA

Logodna ca perioadă de prag – Categoriile de rituri care constituie ceremoniile de logodnă şi de căsătorie – Perioada de prag la populaţiile kalmyk (poligini), toda şi bhotia (poliandri) – Riturile de separare : riturile numite de răpire sau de furt – Rituri de solidaritate sexuală restrînsă – Rituri de solidaritate pe bază de rudenie – Rituri de solidaritate locală – Rituri de separare – Rituri de agregare – Durata şi semnificaţia perioadei de prag – Căsătoriile multiple sincrone – Asemănări între ceremoniile de căsătorie şi cele de adopţie, de întronare, de iniţiere – Riturile de divorţ 107

CAPITOLUL VIII

FUNERALIILE

Importanţa relativă a riturilor de separare, de prag şi de agregare în ceremoniile funerare – Doliul ca rit de separare şi ca rit de prag – Funeraliile în două etape – Călătoria din lumea aceasta în cea de dincolo – Obstacolele materiale care se opun trecerii morţilor – Agregarea la societatea celor decedaţi – Topografia lumii morţilor – Renaşterea cotidiană a celui mort în Egiptul

antic – Pluralitatea lumii morţilor – Morţi care nu se pot agrega la societatea generală a celor decedaţi – Rituri de reînviere şi de reîncarnare – Rituri în cazul cînd domiciliul mortului este casa lui, mormîntul sau cimitirul – Lista riturilor de separare şi de agregare 131

Capitolul IX

ALTE GRUPURI DE RITURI DE TRECERE

Despre unele rituri de trecere considerate izolat : 1⁰ păr ; 2⁰ văl ; 3⁰ limbaje speciale ; 4⁰ rituri sexuale ; 5⁰ lovituri şi flagelări ; 6⁰ prima oară – Ceremonii anuale, sezoniere, lunare, cotidiene – Moarte şi renaştere – Sacrificiu, pelerinaj, jurămînt – Pragurile – Paralelism ritual sistematizat în Egiptul antic. 147

Concluzii 164
Index 171

Addenda 177

În colecţia PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice şi culturale*
2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea şi mişcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei:1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor: Cazul Mişcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*

În pregătire:

Carlo Ginzburg – *Poveste nocturnă*
Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
Sfîntul Ignaţiu de Loyola – *Exerciţiu spiritual*
Michel de Certeau – *Fabula Mistică*
Georges Duby – *Anul 1000*
Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
Adrian Marino – *Politică şi cultură*

Bun de tipar : martie 1996 Apărut : 1996
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3, • P.O. Box 266,
6600 Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111

Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600
Iaşi, Calea Chişinăului nr.32
Tel. & Fax (032) 230323 ; (032) 230485

Valoarea timbrului literar se virează la ASPRO,
cont nr. 45.108.012.108 deschis la BCR, filiala
sector 1, Bucureşti